IRÉNIKON

Tome XXIV. 3e trimestre 1951.

Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église.

Dans la division tripartite des pouvoirs de l'Église — magistère, gouvernement, sanctification — elle-même répondant à la division tripartite des fonctions messianiques du Christ, prophétisme équivaut à magistère ou fonction doctorale. Le mot est plus large, cependant, et donc aussi, plus vague : il englobe des activités de connaissance ou d'expression pour lesquelles la catégorie de magistère ou d'enseignement serait trop étroite. Nous avons dit ailleurs [1] que dans son acception la plus large, la fonction prophéthique de l'Église comprend toute l'activité suscitée en elle par le Saint-Esprit, par laquelle elle connaît et fait connaître Dieu et son propos de grâce, dans la condition d'« itinérance » (Mounier) qui est la sienne présentement *(peregrinamur a Domino)*. La fonction prophétique ainsi entendue contient la connaissance mystique ou l'annonce de l'avenir et l'explication prophétique de ce qui se déroule dans le temps, aussi bien que les activités d'enseignement proprement dites. De ce très large éventail nous n'excluons rien dans la présente étude.

Les questions, liées au mauvais souvenir des prétentions exagérées qui se sont fait jour dans certaines formes bâtardes

1. *Vraie et fausse réforme*, p. 227, et cf. tout le chapitre que ce tableau conclut.

du gallicanisme et à l'époque du modernisme [1], sont rarement abordées avec sérénité et ont la réputation d'être épineuses. Comme la chose arrive trop souvent, quelques mauvaises querelles imposent à la pensée le souci exclusif et maladif d'éviter même l'apparence lointaine de pactiser avec la formule maudite : à un petit nombre d'exceptions près, très remarquables d'ailleurs, on n'a plus trouvé, dans

1. Le gallicanisme proprement dit a préparé ces erreurs sans les professer expressément ; il n'était pas, en effet, une doctrine portant sur la structure ou la constitution de l'Église, mais seulement un ensemble d'affirmations étayées par l'histoire, portant sur le régime concret de l'Église dans le royaume de France : les décrets du Saint-Siège ou des conciles généraux, disait-on, pour y avoir force de loi, devaient y être *reçus* par l'ensemble de l'épiscopat. Cette position n'était pas hérétique. Il est évident, cependant, qu'elle favorisait de soi celle selon laquelle un acte de consentement des subordonnés serait nécessaire pour donner sa valeur à une détermination de l'autorité. C'est ce qui est arrivé dès le XVIII[e] siècle dans le gallicanisme curial tel qu'il a été formulé au synode de Pistoie ou dans les courants épiscopalistes, jansénistes et fébroniens, contre lesquels sera dirigé le fameux *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, du concile du Vatican. Cf., sur ces courants, Fr. VIGENER, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum...* Munich et Berlin, 1913. — Exemple d'une application de ces idées au bénéfice des laïcs eux-mêmes (ce que ne faisaient certes pas les gallicans, ni même tous les épiscopalistes) : BORDAS-DEMOULIN, *Pouvoirs constitutifs de l'Église*, liv. II, c. 2. Paris, 1855, p. 119 s. — Condamnation du gallicanisme curial de Pistoie : Bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794 : Denzinger, n. 1510, 1511. — Critique des sequelles qui en ont subsisté jusqu'au début du XX[e] s. : A. M. WEISS. *Die Lehre von der Kirche nach demokratischen und nach katholischen Grundsätzen* (art. de 1904), dans *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart*. 1911, t. II, p. 164-181, et comp. ID., *Le péril religieux*, p. 233 s.

Quant à la position moderniste, on la trouvera exprimée dans les écrits de H. SCHEEL, de J. WITTIG, et surtout de G. TYRRELL (par ex. *Suis-je catholique* ? Paris 1908). — Les principaux documents du Saint-Siège, dont plusieurs sont antérieurs à la crise moderniste et concernent certains courants apparentés ou précurseurs, sont : LÉON XIII, Lettre *Epistola tua* au cardinal Guibert, du 17 juin 1885 (*Actes de Léon XIII*, éd. B. Presse, t. VII, p. 63) ; Lettre *Testem benevolenliae* au cardinal Gibbons sur l'« Américanisme », du 22 janvier 1899 (*Actes*, t. V, p. 315 s.) ; PIE X, Décret *Lamentabili* contre le modernisme, prop. 6 (Denzinger, n. 2006) ; encycl. *Pascendi* du 7 sept. 1907 (Denzinger, n. 2089, 2091, 2093).

la théologie catholique, qu'une préoccupation, celle d'affirmer la distinction entre l'Église enseignante et l'Église enseignée, et la totale sujétion de celle-ci à celle-là. Pourtant il n'est que de mettre les choses en place pour dédouaner de tout soupçon d'empiètement dangereux l'activité des laïcs à l'égard de l'enseignement et du dogme. Ce sont les principes généraux de cette question que nous voudrions étudier ici.

* * *

A. Le donné.

Dans le domaine de la connaissance de foi comme dans celui du sacerdoce, nous rencontrons deux séries d'affirmations complémentaires : tous sont éclairés et actifs, quelques-uns ont un magistère. Seulement, la seconde série de textes et de faits est ici beaucoup plus explicite, bibliquement parlant, qu'elle ne l'est pour le sacerdoce.

Tous sont éclairés et actifs. Toutes les annonces d'une Nouvelle disposition, celle de l'ère messianique, dans l'Ancien Testament, sont pour autant des promesses de connaissance et d'intériorité adressées au peuple nouveau tout entier. Toutes aussi sont reprises ou évoquées dans le Nouveau Testament, et présentées comme ayant leur accomplissement dans les fidèles de Jésus-Christ. Voici les principaux textes :

Voici, des jours viennent, oracle de Iahvé, où je conclurai avec la maison d'Israel et avec la maison de Juda une alliance nouvelle... Je mettrai ma loi au-dedans d'eux et je l'écrirai sur leur cœur ; et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme son frère, en disant : « Connaissez Iahvé ! » Car ils me connaîtront tous, depuis les petits jusqu'aux grands... (*Jér.*, XXXI, 31-34). — Cf. *Hébr.*, VIII, 8-12.

Tous tes fils seront disciples de Iahvé (*Is.*, LIV, 13). — Cf. *Jean*, VI, 45.

Le soleil ne sera plus ta lumière pendant le jour, et la lueur de la lune ne t'éclairera plus ; Iahvé sera pour toi une lumière éternelle et ton Dieu sera ta gloire (*Is.*, LX, 19). — Cf. *Apoc.*, XXI, 23.

Quand je me sanctifierai en vous à leurs yeux... Je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures, et vous serez purs ; de toutes vos souillures et de toutes vos abominations je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai au dedans de vous un esprit nouveau... Je mettrai au dedans de vous mon Esprit ;

Cf. 1 *Jo.* III,24 ; IV, 13[1].

et je ferai que vous marcherez dans mes ordonnances,

..1 *Jo.* I,5-7 ; II, 6 ; 9-11.

que vous garderez mes lois ....1 *Jo.* II, 3-5 ; III, 23.

et les pratiquerez. (*Ezech.*, XXXVI, 23-27)............ 1 Jo., II, 29.

Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Et vos fils et vos filles prophétiseront. Vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ces jours-là je répandrai mon esprit. (*Joël*, III, 1-2). — Cf. *Actes*, II, 17 s.

Ces promesses ont été répétées par le Seigneur aux apôtres en vue de toute l'Église : cf. *Jean*, XIV, 16-17, 25-26 ; XVI, 13-14 ; XVII, 26. Et voici quelle réalisation nous en fait connaître le témoignage apostolique. Les fidèles sont établis dans la lumière et ils sont eux-mêmes une lumière [2]. Tous connaissent les réalités de la foi [3] : tous sont enseignés par Dieu [4], tous sont abreuvés du même Esprit [5], tous ont reçu en abondance les dons d'intelligence et de sagesse [6].

1. Pour ce parallèle entre Jér., XXXVI, 24-27 et I Jo., cf. M.-E. Boismard, *La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Rev. bibl.* 56 (1949), p. 365-391 : cf. surtout p. 389.

2. Cf. E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*. Paris-Bruxelles, 1944, t. I, p. 10 et s., avec invocation de textes liturgiques et, parmi les textes du N. T., de : Jean III, 19 ; VIII, 12 ; XII, 35-36 ; 1 Jo., I, 7 ; 1 Thess., V, 4 s. ; 2 Cor., III, 18- IV, 6 ; Phil., II, 15.

3. Rien que dans la 1ª Joannis, cf. II, 20, 27 cités *infra* ; II, 13-14 ; IV, 7 s. ; V, 20 ; cf. le comm. du P. J. Bonsirven, *Épîtres de saint Jean*, coll. *Verbum salutis*, 1935, et du même, *Individualisme chrétien chez saint Jean*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 62 (mai 1935), p. 449-476.

4. 1 *Jo.*, II, 20, 27 ; 1 *Thess.*, IV, 9 ; *Jo.*, VI, 45.

5. 1 *Cor.*, XII, 13.

6. 1 *Cor.*, I, 4-5 ; II, 10-16 ; *Eph.*, I, 8 ; *Col.*, I, 9 ; *Heb.*, VI, 4 ; 2 *Cor.*,

Ils doivent être enfants par la foi, mais hommes faits par l'intelligence [1] ; aussi S. Paul, avec une insistance qui est l'un des traits trop souvent mal connu de sa religion, souhaite-t-il que tous soient remplis de connaissance [2]. Les affirmations les plus fortes sont évidemment celles qu'on trouve dans saint Jean : « Pour vous, c'est du Saint que vous avez reçu l'onction, et tous vous connaissez (*pantes* : leçon mieux attestée)... L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne ; mais comme son onction vous enseigne sur toute chose, cet enseignement est véritable... » (1 *Jo.* II, 20, 27). Le contexte de la 1ª *Joannis* inviterait à limiter la portée de ces affirmations massives ; car il précise de bien des manières l'objet de cet enseignement, ainsi que son caractère d'expérience spirituelle : il s'agit de la communion avec Dieu, l'habitation en lui, la qualité de fils, la présence en nous de l'amour et de la grâce (cf. Bonsirven cité p. 292, n. 3). Mais d'autres textes donnent à la connaissance personnelle du fidèle une portée, peut-on dire, plus ecclésiastique : les fidèles reconnaissent la voix du Christ [3], ils discernent le Christ et l'antichrist [4] ; ils possèdent une faculté de juger [5].

Il n'est pas étonnant que bien des textes de la tradition liturgique, patristique et théologique aient repris synthétiquement ces données en affirmant globalement : l'onction

I, 22 s., 30 ; II, 6-16 (sagesse). Et cf. les innombrables passages de la 1ª Joan. où le chrétien est dit *connaître* : II, 3-5, 6, 9-10 ; III, 6, 9-10, 15, 24 ; IV, 7, 12, 17 ; V, 1, 18, 20 ; etc.

1. *Eph.*, IV, 14 ; 1 *Cor.*, III, 1 ; *Phil.*, III, 15 ; *Heb.*, V, 13.

2. *Col.*, I, 4-9 ; II, 2 ; III, 16 ; *Rom.*, XV, 14 ; *Eph.*, I, 17-19 ; III, 18-19 ; *Phil.*, III, 15. Cf. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul.* Louvain, 1949.

3. Jean X, 4 ; 1 *Jo.*, IV, 6.

4. 1 *Jo.*, II, 18-27 ; IV, 1-6.

5. 1 *Cor.*, II, 10-16 ; XII, 10 ; XIV, 29 (juger des prophètes).

qui fait les chrétiens les constitue aussi prophètes [1] ; tous ont en eux l'Esprit de Dieu, ils ne sauraient donc être assimilés à un troupeau sans intelligence, n'ayant quelque discernement que dans la personne du pasteur qui le guide [2]. Ou plutôt, tous sont unis à leur Pasteur par l'Esprit duquel ils ont l'intelligence et le discernement [3].

1. La triple qualité de rois, prêtres *et prophètes* est fréquemment affirmée des fidèles : cf. dans P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*. Bruxelles-Paris, 1950, les textes de : Fastidius (p. 87-88), Saint Pierre Chrysologue (118-119), Hervé de Bourg-Dieu (246), Saint Thomas d'Aquin (297), Érasme (339), Jean Hessels (354-355), le Catéchisme du concile de Trente, Jérôme d'Osorio (365), Salmeron (367s.). Benoît Gustiniani (391), Louis du Pont (395), Jean Lorin (398, n. 3), Cornelius a Lapide (406), Michel Ghislieri (413), Théophile Raynaud et Hubert Morus (417), Bossuet (426), Cl. de Vert (443-444), Noël Alexandre (445), Newman (474), Scheeben (469), etc.

En Orient : Eusèbe (implicitement : p. 530), S. Jean Chrysostome (548), Comm. anon. de l'Apoc. (575), Aréthas de Césarée (583), Œcuménius (585), Théophylacte (587), Syméon de Thessalonique (596), Pierre Moghila (598). — On pourrait ajouter : Clément d'Alexandrie, *Strom.* IV, 25 ; 158, 1 (Stählin, p. 318) ; *Opus imperf. in Mat.*, hom. 19 (P. G., 56, 738) : « Omnes christiani prophetae dicuntur, qui in regnum et in sacerdotium et in prophetiam unguntur. »

Cette liste un peu hétéroclite pourrait paraître d'une médiocre valeur comme preuve de tradition. Mais il faut ajouter que presque tous les textes liturgiques (bénédiction de l'huile) que cite Dabin, p. 601 s., parlent de la triple qualité que confère l'onction : ce témoignage est d'un grand poids.

2. On connaît le mot de G. Tyrrell (*Suis-je catholique* ?, p. 91) sur l'Église infaillible « parce qu'elle possède un pape infaillible, — un peu comme un troupeau de brebis en union avec son pasteur, pourrait être déclaré intelligent ».

3. D'où ce passage de la *Didascalia* (IIIe s.), « Si un homme appelle un laïc insensé ou Raca, il est passible (du jugement) de l'assemblée, comme l'un de ceux qui résistent au Christ parce qu'il a appelé vide son frère dans lequel habite le Christ qui n'est pas vide, mais plein, ou parce qu'il a appelé insensé celui dans lequel habite le Saint-Esprit de Dieu accompli dans toute science, comme s'il était insensé par (le fait de) l'esprit qui habite en lui. Si donc un homme disant l'une de ces choses contre un laïc tombe sous une telle condamnation, que sera-ce si quelqu'un ose parler contre le diacre ou contre l'évêque... ? » *Didasc.*, v. 9 (trad. du syriaque par F. Nau : *Le canoniste contemp.*, 1901, p. 339-340 : nous avons remplacé

Quelques-uns ont un magistère. Ce point semble n'avoir besoin d'argumentation, ni au niveau de l'Église apostolique, ni au niveau de l'Église historique dont témoignent les documents post-bibliques, tant la moindre connaissance des textes le fait reconnaître comme évident.

Un grand nombre d'exposés mettent en œuvre ces témoignages [1] : nous y renverrons et nous nous contenterons d'indiquer ici l'argument général tiré de l'économie même de l'œuvre de Dieu, qui est une économie de mission, de communication à partir d'en haut. Le plan de Dieu est d'associer un grand nombre aux biens qui font sa vie bienheureuse, et par exemple, au bien de la connaissance de lui-même ;

Messie par *Christ.* — Éd. FUNK, Paderborn, 1905, t. I, p. 114 = c. 23, n. 3).

Dans les premiers siècles chrétiens, en liaison plus ou moins avec des idées philosophiques assez répandues (Stoïciens, Cyniques, Philon), on avait le sentiment que les hommes sont comme un troupeau d'animaux sans *logos* et qu'il leur faut la conduite du *Logos*, leur Berger : cf. J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie*, dans *Heilige Ueberlieferung (Festg. Herwegen)*, Münster, 1938, p. 51-58.

1. Sans vouloir en exclure aucun, citons en particulier : 1° certains exposés du XIXe s., encore utiles à consulter, tels que PERRONE, *Le protestantisme et la règle de foi* ; R-J. WILBERFORCE, *Du principe de l'autorité dans l'Église*, trad. C.F. AUDLEY, Paris, 1856 ; BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi*, 1878, p. 19 s. — 2° Les exposés apologétiques classiques, en particulier ceux de M. d'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, n. 102 s. ; MÉDEBIELLE, art. *Église*, dans *Dict. de la Bible, Suppl.* — 3° avec les textes de S. Ignace, S. Irénée, S. Cyprien, la *Didascalia*, les exposés historiques classiques de Batiffol, Bardy, etc. — 4° les ouvrages anglicans de la nuance anglo-catholique : ceux de Moberly, Gore, Turner, Gr. Dix, Tr. G. Jalland sur le « Ministry » ; le *The Christian Church* de D. Stone, 1905 ; etc. — A ces derniers témoignages souvent très remarquables, on pourrait en ajouter de proprement protestants. Par exemple R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes...* Stuttgart, 1939, p. 654, qui note comment, dans le N. T., tous sont prophètes et témoins ; et pourtant quelques-uns sont spécialement prophètes et témoins ; tous ont reçu le Saint-Esprit, et pourtant les Apôtres, dans les Actes, agissent comme ayant reçu le Saint-Esprit de façon spéciale et propre... ; H. ASMUSSEN, *Die Kirche und das Amt.* Munich, 1939, p. 50 et p. 188 s. La pensée protestante actuelle est loin de celle du temps de Reuss, Harnack et Sabatier...

mais il ne le fait pas de façon dispersée, anarchique, inorganique, il le fait en constituant, entre lui et nous, un moyen de communication : de lui à nous, Jésus-Christ, Verbe incarné ; du Christ, Verbe incarné, à nous, les apôtres et tous ceux qui, dans leur suite, participent de leur mission qu'ils prolongent et exercent jusqu'aux extrémités de l'espace et du temps. D'un bout à l'autre il y a ainsi communication à partir d'en haut, extension à beaucoup par le moyen de quelques-uns qui, associés comme ministres à l'activité divine, sont, dans la communauté spirituelle ainsi engendrée, principe d'organisation, règle de vie, autorité.

Telle s'est opérée et continue à s'opérer, de toute évidence, la constitution de l'Église. Avant d'être le Christ intérieur de notre vie divine, Jésus est envoyé avec puissance, en particulier comme révélateur ; entre lui et n'importe quelle âme vivant de lui, il y a l'envoi d'apôtres qui ne sont pas seulement les premiers disciples, la première communauté (point de vue auquel se limiteraient volontiers les protestants), mais les ministres de Dieu, les économes de sa maison, les chefs de son Église. Comme Jésus a été envoyé, ainsi ils sont envoyés à leur tour, selon cette logique du šaliaḥ, de l'envoyé formant avec son maître une seule personne juridique de mission et d'autorité, dont l'évangile de saint Jean, en particulier, est plein. Loin d'offusquer la mission et l'autorité de Jésus, celles des apôtres apparaissent comme en étant la suite et la mise en œuvre. Les textes d'institution formelle ne manquent pas : Mat., XVI, 19 et XVIII, 18 (nouvelle magistrature, nouvelle autorité, surtout doctrinale, valable dans l'ordre du Royaume), Mat., XXVIII, 18 s. et Marc, XVI, 15-16, etc. Aussi verrons-nous l'Église, après la Pentecôte, s'organiser autour de l'autorité des apôtres : *Actes*, II, 42 ; IV, 35, 37 ; V, 12-15 ; VI, 1 s. ; VIII, 14-19 ; X, 44-48 ; XI, 15-18 ; XIX, 5-6 ; etc. Après eux, ceux qu'ils auront institués continueront d'en-

seigner avec autorité [1]. Et voici en quelle constatation peut se résumer toute cette économie : tous les fidèles sont éclairés et actifs, mais ils le sont *dans la connaissance reçue de la parole apostolique et réglée par l'autorité apostolique.* Leur lumière et leur activité nulle part n'équivalent à une révélation, à une connaissance indépendante et directe ; elles ne représentent qu'une intelligence personnelle et vivante de la révélation faite aux apôtres et reçue de ceux-ci : on le voit, non seulement dans les contextes où les apôtres revendiquent la pleine autorité de leur charge [2], mais dans des contextes où s'expriment l'intériorité et l'activité personnelle des fidèles dans la connaissance [3].

Quant aux témoignages de la tradition, ils sont, on le sait, d'autant plus vigoureux que, dans les générations de l'Église anténicéenne, on remonte aux origines : de Cyprien à Irénée, d'Irénée à Ignace, d'Ignace à Clément... Contentons-nous de citer la suite de ce texte de la *Didascalia* si favorable aux laïcs, dont on trouvera le commencement p. 294, n.3 : « Si donc un homme disant l'une de ces choses contre un laïc tombe sous une telle condamnation, que sera-ce si quelqu'un ose parler contre le diacre ou contre l'évêque par l'intermédiaire duquel Dieu vous donne le Saint-Esprit, par le moyen duquel vous apprenez le Verbe, vous connaissez Dieu et êtes connus de lui ; par lui vous êtes signés, par lui vous devenez fils de lumière... Vénérez donc les évêques, qui vous délivrent des péchés, qui, par l'eau, vous engendrent à nouveau, qui vous remplissent du

1. Cf. Actes, XX, 28-31 ; Tite, I, 5-9 ; II, 15 ; III, 10-11 ; etc. A quoi il conviendrait d'ajouter les textes où les apôtres enjoignent de ne rien écouter (2 *Thess.*, III 6 ; 1 *Tim.*, VI, 3 ; 2 *Jo*, II), de ne rien enseigner d'autre (*Tim.*, I, 3 ; 2 *Tim.*, I, 9) que la doctrine qu'ils ont eux-mêmes livrée.

2. Cf. par ex., 2 *Cor.*, XI, 4 ; *Gal.*, I, 9 ; *Apoc.*, XXII, 18-19. Comp. *Hebr.*, XIII, 7.

3. Cf. *Col.* I, 3 b-10 ; 1 *Jo.*, I, 1-5 ; II, 7, 23-24 ; IV, 6.

Saint-Esprit, qui vous nourrissent du Verbe, comme du lait, qui vous élèvent dans la doctrine, qui vous fortifient par l'enseignement... »[1]. Qui oserait dire que ces lignes ne traduisent pas la réalité dont témoignent les textes des *Actes* cités plus haut ?

B. Explication.

1. Nos deux séries d'affirmations ne sont pas difficiles à accorder : il est évident qu'elles répondent à deux moments différents et complémentaires d'une même réalité vivante. Le premier moment est celui où l'Église-communauté est engendrée par ce qui, en elle, est ministre du Christ, moyen de grâce, et se tient du côté de ses causes génératrices. L'Église y existe selon sa réalité d'institution de salut, associée à Dieu (au Christ) pour être la mère des fidèles. Le second moment est celui où, engendrée par les ministères apostoliques appliquant le trésor des moyens de grâce — dépôt de la foi, dépôt des sacrements de la foi — l'Église existe comme communauté des fidèles, ensemble des membres de Jésus-Christ vivant de la plénitude de grâce et de vérité qui est en celui-ci. *Sacramentum*, moyen de grâce ; *res*, communion de vie : il y a là deux aspects dans l'affirmation simultanée et la mise en rapport organique desquels réside tout le secret d'une ecclésiologie catholique. Par une volonté, juste dans son intention, mais maladivement excessive et trahie par de mauvaises catégories de pensée, de tout rapporter à Dieu (seul), la pensée protestante, au contraire, est portée à mettre le fidèle en rapport directement avec le Christ céleste et à télescoper complètement l'ordre des moyens ecclésiaux de grâce. Dès lors, il lui est extrêmement difficile, l'histoire en administre la preuve, de construire une véritable ecclésiologie ; sauf

1. Trad. Nau, *loc. cit.*, p. 340.

quand, tout en en rejetant l'idée, elle revient en fait à une base de principes catholiques.

On comprend dès lors comment, si tous les membres du corps sont vivants dans leur connaissance de foi, selon ce qu'ils ont personnellement reçu et intériorisé de lumière, c'est-à-dire au stade où l'Église est communion dans le Christ, tous ne soient pas égaux au stade, logiquement préalable, où l'Église s'engendre par l'œuvre des ministères apostoliques. Si l'on ne considère l'Église que comme réalité et communion de grâce, il n'y a d'autre différence entre ses membres, que celle de leur plus ou moins grande ferveur, en raison de dons inégalement reçus et inégalement mis en valeur. Mais si, comme on doit le faire, on considère l'Église également comme institution ou ensemble des moyens de grâce, il existe, entre ses membres, des différences au titre des ministères, et ces différences affectent la position qu'on a dans le corps social de l'Église. D'où la distinction d'Église enseignante et d'Église enseignée, dont la désignation, sous cette formule, est peut-être récente, mais dont la disparité est marquée, en termes approchants, dans la plus haute antiquité [1] et, en termes équivalents, dans le Nouveau Testament lui-même. C'est ainsi que s'accordent, dans l'Église, le fait de l'inégalité dans les fonctions et de l'égalité dans la vie [2] ; c'est ainsi, comme

1. Les laïcs, dit Tertullien, « vocantur discentes ». *De bapt.* 17 (mais il emploie parfois ce mot pour les apôtres...)

2. Formules heureuses du P. Mersch, *Théologie du Corps mystique*, t. II, p. 218 : « *L'inégalité* que produit le devoir de commander qui est dans les uns et le devoir d'obéir qui est dans les autres, laisse intacte cependant *l'égalité* qui les nivelle tous devant l'unique Pasteur, dont ils sont tous les brebis. Les supérieurs ecclésiastiques, en effet, ne sont supérieurs qu'à titre de personnes publiques, et leur supériorité, totale pour ce qui regarde leur fonction, est nulle pour ce qui concerne la vie individuelle. Ils interprêtent la loi du Christ, avec le pouvoir du Christ, et ils sont seuls à pouvoir le faire, sans doute ; mais la loi qu'ils ont interprêtée seuls, ils doivent l'observer avec tous. Ils ont la dispensation des moyens de sainteté, c'est entendu ; mais, tout autant que les autres, ils ont besoin de

aime à le dire saint Augustin, que les mêmes hommes sont pasteurs au compte du Christ pour les fidèles, et comme les fidèles et avec eux, brebis sous la houlette du Christ [1].

Selon l'aspect où la révélation et le dogme viennent à la communauté ecclésiale comme du dehors — à savoir des prophètes, du Christ et des apôtres — dans une révélation historique et objective qui se présente comme un dépôt à apporter et à garder, nous avons la compétence propre d'un magistère hiérarchique : celui-ci, on le sait, réside essentiellement dans le corps apostolique continué, au moins pour partie, dans le corps épiscopal avec son critère d'unité, le Siège apostolique. Selon l'aspect où la doctrine reçue dans l'obéissance de la foi, est vécue et, par là même, développée, appliquée selon les besoins des hommes et des temps, où la vérité chrétienne est témoignée et rayonnée par des âmes qui vraiment en vivent et s'engagent pour autant que l'Esprit est actif *en lui*, tout fidèle a grâce, initiative et activité. « M'étant fait disciple des apôtres, je deviens docteur des peuples », dit l'auteur de l'Épître

la pénitence, s'ils pêchent ; de l'eucharistie, s'ils veulent avoir la vie en eux, et de l'extrême-onction, quand ils doivent mourir. A ce point de vue, ils sont, en eux-mêmes, des fidèles comme les autres ; le pape, autant qu'un autre, a besoin d'un confesseur, et d'un prêtre qui l'administre, et lui, comme tous les autres, à titre de personne privée, doit être une des brebis du troupeau qu'il conduit à titre de personne publique ».

1. « Custodimus enim vos ex officio dispensationis, sed custodiri volumus vobiscum. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo uno magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus ». *Enar. in Ps*, 126, n. 3 (P. L., 37, 1669) ; comp. *Serm.* 23, n. 2 (38, 155) ; 179. n. 7 (38, 970) ; 292, n. 1 (38, 1320) ; *serm. Guelf.* 32, n. 4 (éd. Morin, p. 566).

Ailleurs Augustin marque bien la distinction de ce que les prêtres et les évêques sont pour eux-mêmes, des fidèles qui font leur salut, et de ce qu'ils sont pour les autres, des ministres ou des personnes publiques et hiérarchiques : « Aliud est quod sumus propter nos, aliud quod sumus propter vos... christiani sumus propter nos, clerici et episcopi non nisi propter vos... » *Serm. ined.*, s. 17, c. 8 (P. L., 46, 880). « Vobis sum episcopus, vobiscum christianus... » *Serm.* 340, n. 1 (38, 1483) ; etc.

à Diognète (Quadratus ?) [1]. Dans tout l'ordre de la vie et du rayonnement de la vie, les fidèles sont actifs au prorata de ce qu'ils ont intériorisé de vérité salutaire.

Par contre, il revient à la hiérarchie : 1° de porter, dans l'Église, le charisme d'apostolicité, c'est-à-dire de faire que la doctrine de la foi nous vienne du Christ et des apôtres : tout comme le rôle du sacerdoce hiérarchique est de faire et de signifier que la grâce nous vient du fait unique et historique de la croix. Afin que la communauté des fidèles vive vraiment « sur le fondement des prophètes et des apôtres, le Christ Jésus étant lui-même la pierre angulaire » (*Eph.*, II, 20). 2° De juger de la conformité à ce dépôt des développements, applications et expressions que la doctrine aura reçus en étant vécue, pensée, rayonnée par les fidèles : « afin que tous disent la même chose, qu'il n'y ait pas de scission et que tous soient unis dans un même esprit et un même sentiment » (1 *Cor.*, I, 10). Le rôle d'une autorité publique est précisément d'exercer un acte qui ait valeur pour régler par voie de jugement et à titre de critère la vie collective d'une communauté. Dans l'Église, où cette vie collective n'est pas, comme dans la société civile, d'ordre purement pratique, mais est une vie dans l'unité de la foi et sur la base même de cette unité, l'autorité publique prend, au delà d'une forme de juridiction ou de régence, la forme d'un magistère.

Tant que l'Église est en condition d'itinérance, qu'elle n'est pas rendue à son terme, et donc que le moyen, en elle, ne coïncide pas avec la fin, l'intelligence avec la vérité, notre pâque avec la pâque du Christ..., il est nécessaire qu'il y ait ainsi un ordre de moyens extérieurs à la fin, un ordre de *sacramenta* extérieurs à leur *res*. Le moment d'intériorité a pour condition préalable un moment d'extériorité et de médiation : médiation de grâce et de vérité

1. *Diogn.*, XI, 1 (Funk, *Patr. apost.*, I, p. 329).

qui est la raison d'être du fait hérarchique. C'est pourquoi les vertus du Christ sont, dans l'Église terrestre, participées sous deux formes : la forme externe de ministère et d'autorité, la forme interne de vie personnelle. Il est certain que les prophètes, ces « premiers chrétiens », et les apôtres encore, ont été tellement attirés, impressionnés par la perspective de la restauration messianique en sa nouveauté et en sa plénitude, qu'ils ont souvent parlé de celle-ci comme accomplie, sans insister ni sur le caractère imparfait, tendanciel, de notre situation présente, ni sur l'ordre des moyens et des *sacramenta* ecclésiaux. Qu'on se reporte aux textes des prophètes sur l'intériorité parfaite de la Nouvelle disposition, cités plus haut et à l'usage qu'en ont fait les apôtres : on verra qu'ils envisagent d'emblée la perfection de la connaissance spirituelle et ne se soucient pas de sa condition présente ; mais d'autres textes apostoliques, nous l'avons vu, sont assez formels sur celle-ci. A l'un de ces spiritualistes antiecclésiastiques dont la lignée est assez bien fournie du XIe siècle jusqu'à la Réforme, son ancien compagnon d'études, Speroni, qui invoquait le grand texte de Jérémie et des Hébreux sur l'interiorité absolue de la connaissance, maître Vacarius répondait déjà, tout à fait dans notre sens, que ces textes visaient la consommation eschatologique de l'œuvre du Christ [1]. Mais « nous ne connaissons qu'en partie, et nous ne prophétisons qu'en partie..., nous voyons comme dans un miroir, d'une manière obscure... » (I *Cor.*, XIII, 9, 12)

1. VACARIUS, *Liber contra multiplices et varios errores*, § XXI éd. par le P. ILARIN DE MILAN, *L'eresia di Ugo Speroni...* (*Studi e Testi*, 115). Rome, Vatican, 1945, p. 547 : « Verba Spiritus Sancti haec, id est *Ecce dies venient*, etc., in consummatione administrationis Jesu Christi locum habebunt, quoniam ipse Dominus Jesus Deo et Patri est redditurus regnum quia nihil modo secretum est quod tunc non sciatur, nihil occultum quod non reveletur, et tunc *non docebit quisque proximum suum...* ».

2. Ordre de l'Église comme institution ou moyen de grâce, ordre de l'Église comme vie et communion : la méconnaissance de cette distinction est à l'origine de bien des erreurs. Plus que jamais il faut prendre garde de ne pas brouiller les ordres et de ne pas transposer indûment au plan de la structure de l'Église ou de sa constitution ce qui est valable au plan de la vie exercée ou du régime concret de cette vie. C'est malheureusement ce que beaucoup ont fait, par un biais ou par un autre.

Luther d'abord. Certains de ses textes, peu développés [1], ou d'autres peu systématiques et demeurant très proches des affirmations bibliques, seraient sans doute susceptibles d'une bonne interprétation. Luther insiste beaucoup sur les affirmations bibliques attribuant au fidèle le discernement des faux docteurs et des séducteurs, dans l'ordre du salut : Mat., VII, 15 ; XXIV, 4 ; Jean, X, 14, 27 ; etc. Mais les principes généraux de la théologie luthérienne, positifs et négatifs, donnent à ces idées une portée ecclésiologique ruineuse [2]. Chaque chrétien, dit Luther, est oint et a le discernement de la parole de Dieu ; il peut juger tout docteur, évêque ou pape faisant acte d'enseignement. Comme la parole de Dieu doit être proposée, il est normal que certains hommes, maîtres et prédicateurs, aient cette fonction. Si un chrétien se trouvait seul, il devrait la remplir lui-même ; si plusieurs sont réunis, ils doivent en charger l'un d'eux. On objectera que cela est de la compétence des évêques ou autres prélats : Paul a commandé à Timothée et à Tite d'instituer des prêtres. Si ces prélats, dit Luther, qui prétendent succéder à Paul, tenaient vraiment sa place et enseignaient l'Évangile, s'ils avaient seulement souci de celui-ci, on pourrait s'en remettre à eux du soin de désigner les ministres de la parole. En leur carence et même, d'après des exemples du N. T., quand il n'y a pas urgence, c'est la communauté qui doit le faire. C'est à elle que, d'après Tite I, 7 et 1 Tim., III, 2 [?], il appartient de témoigner que l'évêque

1. Par ex. *Traité du serf arbitre* (1525), trad. fr. DE ROUGEMONT, Paris, 1936, p. 109-110.

2. Nous nous référons, comme exposé systématique d'ensemble, à *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und ab- zu setzen, Grund und Ursache aus der Schrift.* (1523) : Weimar, XI, p. 408-416.

est sans reproche... Ainsi Luther transpose-t-il l'exercice de l'onction intérieure grâce à laquelle les fidèles ont le sens de la vraie doctrine, au plan de la structure même de la vie doctrinale de l'Église ; il s'en sert pour remplacer le principe de l'apostolicité de fonction par celui d'une apostolicité de contenu dont chacun pour son compte, et la communauté par dessus tout, est juge. Le moment de médiation hiérarchique est éliminé, tout comme est méconnu l'aspect de l'Église comme institution ou ordre des moyens de grâce. Le sacerdoce universel, transposé lui-même au plan d'un principe ecclésiologique de structure, se traduit, au plan de la règle de foi, en libre examen, qu'on ait ou non l'expression.

On pourrait parler semblablement de la notion calvinienne de témoignage intérieur du Saint-Esprit [1]. Elle aussi répond à une réalité authentique, celle même que saint Jean appelle l'onction de Dieu, si on le situe dans son ordre vrai, qui est celui de la vie ; ce que disent en ce sens des théologiens protestants, reste très au contact des textes et trouve parfaitement sa place dans une synthèse catholique. Mais si l'on veut, comme il nous paraît que Calvin l'a fait, en tirer un principe ecclésiologique de structure, une pièce de la règle de foi, on tombe dans les mêmes erreurs ou méconnaissances que nous venons de signaler chez Luther ; on aboutit, sans le mot, au principe du libre examen.

Le gallicanisme modéré dont nous avons parlé plus haut, tel que, à l'époque même du concile du Vatican, le soutenait encore un Mgr Maret, se trompait aussi en passant du plan de la vie et du régime concret au plan de la constitution et des conditions de structure lorsqu'il soutenait que le consentement du corps de l'Église était nécessaire à une définition pontificale, non pas seulement comme un *fait* constaté — ordre de la vie et du régime concret, sur lequel nous reviendrons au paragraphe suivant —, mais comme un *acte* conditionnant la validité des opérations hiérarchiques [2]. Une position toute semblable, appelant le même diagnostic et la même distinction, se trouverait chez certains anglicans admettant que le consentement exprimé par le corps de l'Église, et finalement par les fidèles,

1. Les textes principaux de Calvin sur ce point sont : *Inst. chrét.*, ch. I (éd. Budé, t. I, p. 66) ; *Préface à la 2e épître de Pierre*. Monographie : J. Panier, *Le témoignage du Saint-Esprit*. Paris, 1893.

2. Mgr Dechamps, au concile même, proposait cette distinction libératrice à Mgr Ketteler : cf. le texte que nous avons publié dans *Rev. des Sciences phil. théol.*, 1935, p. 296 s.

est nécessaire à la validité des décrets d'un synode, que le veto des mêmes fidèles rendrait nul [1]...

La position la plus importante dans laquelle notre distinction nous paraît de nature à opérer un fructueux discernement est sans doute celle de la *Sobornost'*, qu'une certaine émigration russe a rendue fameuse en Occident depuis une trentaine d'années. Beaucoup de textes en ont parlé, bien que souvent seulement par allusion, ou de façon surtout descriptive et littéraire [2]. Beaucoup d'intel-

1. Ainsi Gordon CROSSE, citant Keble : *The place of the Laity in the Church Councils*, dans le vol. *The place of the Laity in the Church*. Londres, 1918 ; cf. p. 103, 107.

2. Voici une brève bibliographie touchant la notion de *Sobornost'*, limitée aux écrits que nous avons nous-mêmes consultés :

1° La première formulation et les bases en sont à chercher dans les écrits de l'école slavophile : Khomiakov, Karsavin, Kireevski, Danilevski, Samarine, voire Dostoïevski.

2° Exposés orthodoxes contemporains : N. BERDIAEFF, *Tserkovnaïa smuta i svoboda soviesti*, dans *Put'*, oct. 1925, p. 42-54 ; *Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*, dans *Orient und Occident*, 1, 1929, p. 11-25 (cf. p. 22-24). — Et cf. B. SCHULTZE, *Die Schau der Kirche bei N. Berdiajew* (*Or. chr. anal.* 116). Rome, 1938, p. 108-120.

S. BOULGAKOV, *Does Orthodoxy possess an Outward Authority of Dogmatic Infallibility ?*, dans *The Christian East*, avril 1926 (trad. d'un art. paru en russe dans *Put'*, 1926, n. 2) ; Discours sur le Ministère de l'Église, dans *Foi et Constitution*. Actes de la Confér. de Lausanne, p. 296 s. ; *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, dans *Orient und Occident*, Heft 3, 1930, p. 1-22 ; *L'Orthodoxie*. Paris, 1932, surtout pp. 75 s. ; *The Church Holy, Soborny, or the Holy Catholic Church*, dans *The American Church Monthly*, déc. 1932, p. 414-431.

V. ZENKOVSKY, *Svoboda i Sobornost'*, dans *Put'*, avril 1927, p. 3-22.

G. GRABBE, *La vraie sobornost*, dans *Voskresnoie Čtenie*, 4 mai 1930 (d'après *Irénikon*, sept. 1930, 614-615).

VI. N. ILJIN, *Was ist... Sobornost... ?*, dans *Orient und Occident*, Heft 13, 1933, p. 1-9.

G. V. FLOROVSKY, *Sobornost : The Catholicity of the Church*, dans *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium*. Londres, 1934, p. 53-74.

K. V. MOTCHOULSKY, *Sobornost*, dans *Christendom*, 6 (mars 1936), p. 52-58.

St. ZANKOW, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*. Berlin, 1928, surtout p. 81 s. ; *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*. Zurich,

lectuels de la première génération mettaient dans cette formule un peu vague leurs propres aspirations à un statut de liberté dans la fidélité ; aiguillonnés par le désir de rester et de s'affirmer « orientaux » au milieu des occidentaux, ils trouvaient dans cette idée de *Sobornost'* une expression de leur spécificité la plus inviolable, qu'ils aimaient dire « intraduisible en toute autre langue » [1]. Dans les réunions, conférences ou revues occidentales, la *Sobornost'* devenait une sorte de catégorie exotique, séduisante et vague, dans laquelle se résumait, en principe, le génie de l'Orthodoxie ; en fait, surtout la théologie des penseurs slavophiles dont les circonstances procuraient à l'Occident le très enrichissant contact.

Il nous semble qu'il y a, dans la *Sobornost'*, un grand fond de vérité ecclésiologique auquel s'est ajouté, chez certains, une anthropologie, une gnoséologie religieuse particulière, puis des considérations polémiques qui ont reflué sur le donné ecclésiologique pour l'infléchir dans un sens négatif étranger à la tradition.

Le fond de vérité ecclésiologique, disons-nous, est très grand ; plus on connaît l'ecclésiologie ancienne, celle des Pères, de la liturgie,

1946, p. 92-97 ; et dans les *Actes du Congrès de Théol. orth.* d'Athènes, p. 279-281.

L. ZANDER, *Sobornost*, dans *La communauté française, Cahiers d'études communautaires*, III, *Communauté et Religion*. Paris, 1943, p. 27-32.

3° Exposés (critiques) catholiques : Discussion de la traduction de *katholikè*, dans le Symbole par *sobornaia* : A. DEUBNER, *La traduction du mot katholiken dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople*, dans *Orientalia christ.*, fasc. 55 (1929), p. 54-66 ; A. BOLTON, *Sobornaja Cerkov. Note sur les mots du symbole slave*, dans *Irénikon*, 8 (1931), p. 161-164.

M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. oriental.*, t. IV, p. 568 s. ; Fr. GRIVEC, *Ecclesia-Corpus Christi et idea conciliorum (Sobornost)*, dans *Acta VI i Conventus Velehradensis*. Olomuc, 1933, p. 124-133 ; P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle. Al. St. Khomiakov. Son ecclésiologie. Exposé et critique* (*Or. christ. anal.*, 127). Rome, 1940 ; B. SCHULTZE, *La idea de « sobornost » (universalidad) en la Iglesia rusa de hoy*, dans *Razón y Fe*, 137 (1948), p. 240-260.

Sur l'idée de *sobornost'* au concile de Moscou de 1917 et son influence sur la conception des conciles depuis lors : WUYTS, *Le Patriarcat russe au concile de Moscou de* 1917-1918, dans *Orientalia christ.*, 129. Rome, 1941, p. 70-81 ; G. MAKLAKOV, *Les dissensions de l'Église russe des émigrés*, dans *Le Monde slave*, mars 1930, p. 389-422 : cf. p. 411-422.

1. S. BOULGAKOV, *Actes* de la Conf. de Lausanne, p. 297. Comp. M. LOT-BORODINE, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, 1935, p. 668, n. 1, etc.

du moyen âge au moins jusqu'à Innocent III inclusivement, plus on estime ce fond précieux, véritablement sacré. Il est fait, en sous-sol, de quelques principes généraux qui traduisent des valeurs proprement dogmatiques : celui de l'unité de l'humanité depuis Adam d'abord, dans le Christ et par lui ensuite [1] ; celui de l'Église comme finalisée par un idéal de communion où plusieurs soient un, tout en restant des personnes libres : cette idée d'unipluralité ou d'unitotalité, sur laquelle Vl. Soloviev a des vues si profondes, intégralement valables sous certaines superstructures discutables, se retrouve, d'une manière ou d'une autre, chez tous les auteurs que nous avons cités [2]. C'est elle surtout qui, composant avec d'autres éléments de gnoséologie personnelle, donne leur vérité et leur profondeur aux valeurs dans lesquelles le P. Serge Boulgakov traduit l'idéal de la *Sobornost'* : catholicité de l'Église, intégralité, totalité de son être, sa nature spirituelle d'union dans la foi et l'amour, unanimité libre (respectant la liberté des personnes), œcuménicité... Par dessus ce sous-sol de principes dogmatiques, l'idée de *Sobornost'* reflète une ecclésiologie construite à partir de la notion d'*ecclesia*, d'unité du corps, et non à partir de la notion de pouvoirs hiérarchiques. De bonnes études historiques récentes [3]

1. Parmi les exposés cités plus haut, celui de K. V. Motchoulsky et celui du P. G. Florovsky insistent particulièrement sur ce point.

2. Elle est prédominante chez Vl. N. Ilijn. Elle semble bien être une des idées polarisantes de la pensée religieuse russe. Il serait facile de montrer combien elle a été active dans le moyen âge occidental ; qu'elle le soit encore dans la pensée catholique contemporaine, on peut le voir, par exemple, dans les pages profondes de Dom J. Leclercq, *Catholica Unitas*, dans *Communion des saints* (*Cahiers de la Vie Spirituelle*). Paris, 1945, p. 38 s.

3. Rappelons seulement quelques références : K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus*. Paderborn, 1917, p. 101-116 ; M. Vetter, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*. Vechta, 1928, p. 90 s. ; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. Munich, 1933, p. 263-275 ; Fr. Holböck, *Der eucharistische u. d. mystische Leib Christi*... Rome, 1941, p. 225 s. ; A. Landgraf, *Sünde u. Trennung von d. Kirche in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, 5 (1930), p. 210-247 ; Ad. Kolping, *Der aktive Anteil d. Gläubigen*... dans *Divus Thomas*, Fr., 1949, p. 369-380 ; 1950, p. 79-110, 147-170 ; D. Stone, *The Christian Church*, ch. 6. Enfin (ou d'abord...) Möhler, *L'unité dans l'Église*, passim et App. XIII.

montrent bien ce que nous exposerons plus complètement ailleurs [1] concernant le sens ancien des choses. Il est celui d'une ecclésiologie de communion, de rattachement à l'unité de l'*Ecclesia* et de vie dans cette unité. Dans cette perspective, les pouvoirs hiérarchiques sont très vigoureusement affirmés et ils le sont comme pouvoirs apostoliques venant d'en haut, nullement comme des délégations du corps des fidèles, mais ils ne sont jamais envisagés séparés du corps. Ils sont considérés comme des pouvoirs remis à l'Église et qui n'ont valeur que dans son unité. Le développement de la théologie sacramentaire, et singulièrement d'un traité du sacerdoce, en Occident, dans la seconde moitié du XIIe siècle, puis d'autres développements juridiques et sociologiques, ont mis en valeur d'autres aspects des choses. C'est de ces développements, fixés dans une forme rigide par les nécessités de la polémique, qu'est né notre moderne traité de l'Église, sous la forme « classique » des manuels. Il ne s'agit de rien renier de ces acquisitions, mais on ne peut pas davantage accepter de rien perdre du sens ancien des choses, et c'est pourquoi nous pensons que l'ecclésiologie « classique » doit se complémenter par une théologie de la communion. Il est nécessaire, il est urgent, de replonger les affirmations doctrinales de notre « hiérarchiologie » classique dans celles de l'« *ecclésiologie* » plus hautement classique encore, de la tradition patristique et médiévale. Ainsi achèvera de se dégager et de s'affirmer la part de vérité ecclésiologique sur laquelle on a construit l'idée de *Sobornost'*.

Malheureusement, ce fond d'idées sans aucun doute lié au fond même de la tradition, a été interprété par l'école slavophile dans un sens inspiré par sa propre philosophie religieuse et par une opposition globale insuffisamment critiquée à l'égard de l'Occident catholique postérieur à la rupture du XIe siècle. Il y a beaucoup d'éléments intéressants et profonds dans la pensée des grands slavophiles, A. St. Khomiakov, avec lequel il faut citer ici spécialement I. V. Kireevski, N. J. Danilevski, L. Pl. Karsavin, Iou Samarine [2] et finalement même le génial Dostoïevski, puis, dans

1. Dans le fascicule consacré à l'ecclésiologie dans le nouveau *Handbuch der Dogmengeschichte* en cours de publication à la Maison Herder, sous la direction de M. Schmaus, J. R. Geiselmann et H. Rahner.

2. On pourra se reporter, outre les œuvres originales dont plusieurs sont accessibles en français (Khomiakov, Samarine), à : A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile* (*Unam Sanctam*, 5 et 6).

leur sillage, plusieurs contemporains que nous avons personnellement connus, N. Al. Berdiaeff et le P. Serge Boulgakov. Nous ne voulons absolument pas rejeter en bloc la pensée de ces hommes, dont chacun exigerait d'ailleurs une étude approfondie. Elle peut pourtant, dans la question qui nous occupe, être considérée comme suffisamment homogène et obéissant à une inspiration commune. Celle, d'abord, d'une anthropologie et d'une philosophie générale dont les attaches avec l'idéalisme romantique allemand, Schelling en particulier, sont déjà assez bien connues. L'idée de l'uni-totalité ou de l'unipluralité, qui est incontestablement inscrite au cœur du christianisme — et aussi, semble-t-il, dans les données géographiques, dans la tradition morale et psychologique de la Russie —, trouvait là une traduction philosophique. L'homme n'existe humainement que dans la communauté du peuple, le chrétien que dans celle de la foi et de l'amour, la connaissance vraie que dans l'unité de la vie. Ici les conceptions positives de l'école slavophile s'identifient avec sa critique de l'Occident et son combat en vue de définir un génie propre de l'Orthodoxie orientale par opposition au christianisme occidental. Elle refuse les séparations, donc les distinctions, donc l'analyse qui ont caractérisé celui-ci, au moins à partir du XIIe siècle. Contre tout cela, elle affirme que la connaissance n'est vraie que dans la vie et que la vie elle-même n'est vraie qu'intégrale ou totale [1]. La connaissance vraie ou juste ne peut donc être obtenue que dans la communion totale, par l'amour qui nous fait entrer en relations organiques avec tous et avec tout. Il n'y a pas de solution de continuité, pas de différence de structure, à cet égard, entre la connaissance terrestre, naturelle, et la connaissance spirituelle, celle de la foi. L'une et l'autre sont une révélation intérieure dont la condition est la vie intégrale, c'est-à-dire la communion totale. Au fond, les deux ordres ne sont pas extérieurs l'un à l'autre : l'idée d'une sur-

Paris, 2 vol., 1939 ; Id., *G. Samarine. Préface aux Œuvres théol. de A. S. Khomiakov (Unam Sanctam, 7)*. Paris, 1939 ; S. Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler*. Londres, 1946 ; B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum*. Vienne, 1950.

1. Outre les études citées à la note précédente, on se reportera particulièrement à A. Gratieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov*, dans *Bessarione*, 1910, p. 358-366 ; N. von Arseniew, *J. V. Kirejewskij und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit*, dans *Kyrios*, 1936, p. 233-244.

nature ajoutée à la nature est, elle aussi, occidentale : elle est un fruit de cette maladie d'analyse et de séparation qui est la maladie de l'Occident. Alors que la grâce n'est que l'intégrité de la nature faite à l'image de Dieu, et la connaissance de foi, qui est mystique, vie et communion, l'intégrité de l'esprit et de sa sagesse. Ainsi la vérité chrétienne, le dogme, ne sont-ils pas des choses extérieures s'imposant du dehors comme une autorité, mais la vie même de l'Église, le dévoilement de Dieu en elle et en ceux qui communient à sa vie. Vouloir recevoir la vérité du dehors, en admettre un critère extérieur, de preuve et d'autorité, c'est l'erreur même de l'Occident, qui a séparé les choses, a dissocié mystique et pensée, réduisant celle-ci à un rationalisme et qui, concevant l'Église dans des catégories d'autorité, l'a ramenée au juridisme, donc au sécularisme. La *sobornost'* exprime, au contraire, l'esprit de l'Orthodoxie orientale. Elle signifie que le fidèle n'existe et que la vérité ne se dévoile à lui que dans la communion vivante de toute l'Église ; que la vérité n'est pas une autorité extérieure, mais une lumière intérieure ; qu'il n'existe pas, dans son ordre, d'autorité autre qu'elle-même : ni évêque, ni concile ne sont une autorité dans l'ordre de la vérité. Ils peuvent bien édicter des règles canoniques intéressant sa formulation dans l'Église ; ils ne sont pas une autorité-critère de vérité pour les fidèles.

C'est ici que l'interprétation donnée par l'école slavophile à l'idée de *sobornost'*, en raison de sa gnoséologie particulière et de ses préoccupations polémiques, aboutit à gauchir cette idée et à lui donner un sens ecclésiologique étranger à la tradition indivise de l'Église et même à la tradition théologique orthodoxe. Celle-ci, en effet, en conformité avec celle-là, voit dans l'épiscopat dispersé, et plus encore dans l'épiscopat réuni en concile, une autorité d'enseignement proprement dite. Les théologiens grecs, qui n'ont pas été touchés par l'idéologie slavophile et qui peuvent s'appuyer sur des textes autorisés, et un certain nombre de théologiens russes, sont tout à fait formels à cet égard [1]. Pour Khomiakov

1. Cf. Fr. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*. Milwaukee, 1933, p. 248-249, 255-257 ; M. Gordillo, *Concilia generalia ut principium conservationis fidei secundum conceptum Orientalium separatorum*, dans *Acta VI i Conv. Velehrad.*, Olomuc, 1933, p. 134-145. — Posant quatre points sur lesquels une déclaration non ambiguë des Anglicans lui apparaît nécessaire pour qu'on puisse reconnaître, par économie, la validité de leurs ordres, le théologien grec Androutsos y comptait la

et les slavophiles, au contraire, il n'y a pas, dans l'Église, d'autorité doctrinale ; les évêques, au concile, expriment la foi de l'Église ou plutôt tentent de l'exprimer ; il appartient à celle-ci de dire si sa foi est bien telle ou de désavouer l'expression qu'on en a donnée [1]. D'une façon générale, les slavophiles rejettent l'idée de pouvoir *sur* l'Église, n'admettent que des pouvoirs *dans*, selon la distinction expressive du P. S. Boulgakov [2]. Ils ne veulent appliquer à l'être ou à la nature de l'Église que des notions prises de l'ordre

reconnaissance d'une autorité infaillible aux conciles œcuméniques ; cf. J. A. DOUGLAS, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox...* Londres, 1921, p. 62 s., 114. Le canon Douglas a lui-même, dans ce livre (p. 121 s.) réuni et traduit un certain nombre de textes orthodoxes autorisés (patriarches, confessions de foi, encycliques, catéchismes, etc.) sur la question de l'autorité et de l'infaillibilité de l'Église. Plusieurs de ces textes sont nettement contraires à la position slavophile, — On pourrait encore ajouter à la liste d'auteurs que les précédentes références permettent de dresser (par ex. Mgr GENNADIOS, archev. d'Heliopolis, dans le recueil *Christianskoe vozsoedinenie. Ekumeničeskaia problema v pravoslavnom soznanii.* Paris, s. d. (1932), p. 38-39 ; cf. *Irénikon*, 1933, p. 307).

Il faut considérer d'autre part que Khomiakov n'a jamais été reconnu par l'Église orthodoxe elle-même comme une autorité théologique ou même comme exprimant exactement la position de l'Orthodoxie. Le Saint-Synode n'a autorisé la publication de ses œuvres qu'en précisant que tout n'y était pas exact. (cf. A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov*, t. II, p. 250-251). On lira avec grand intérêt la lettre importante de Mgr GERMANOS, archev. de Thyatire, en tête du livre de S. Bolshakoff cité supra (cf. p. IX), et aussi la déclaration faite par le théologien grec P. N. TREMBALAS au P. Bede Winslow (cf. *Irénikon*, sept. 1933, p. 370). M. N. Berdiaeff lui-même reconnaît que l'ecclésiologie khomiakovienne ne correspond pas à la vérité historique de l'Orthodoxie russe (*Problemy russkago religiosnago soznania.* Berlin, 1924, p. 340 : cité dans *Bogoslovni Vestnik*, 1926, p. 31).

1. Cf. KHOMIAKOV, *L'Église latine et le Protestantisme...* Lausanne et Vevey, 1872, p. 217., et cf. S. BOULGAKOV, *Does Orthodoxy...* ; St ZANKOW, *Actes Congrès...* Athènes, p. 279-281.

2. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 63, 64, 76, 82, 92, etc. ; St. ZANKOW, *Die orthod. Kirche d. Ostens in ökum. Sicht*, p. 52. — L'interprétation sans cesse donnée par le P. Boulgakov à un texte comme « il a paru bon au Saint-Esprit *et à nous* » (= toute l'Église, tout le peuple fidèle) est un défi au texte. D'une façon générale, toute cette théorie slavophile de la *sobornost'* est assez étrangère à une justification objective d'ordre historique ou textuel. C'est une philosophie religieuse plutôt que de la théologie.

biologique ou organique, mais non de l'ordre juridique ou sociétaire, qui leur apparaît étranger au monde spirituel : sans cesse revient l'idée que l'Église *est* un organisme de foi et d'amour, une communion, non une *societas hierarchica vel inaequalis*.

C'est ainsi que l'idée de *sobornost'* est entraînée du domaine d'une vue de la communion ecclésiale comme réalité de vie et régime concret de l'existence chrétienne, au domaine d'une théorie portant sur la constitution de l'Église, et d'énoncés de structure. On ne se contente pas de dire, ce que nous avons déjà laissé entendre et allons mieux montrer bientôt, que les pouvoirs apostoliques, valables par eux-mêmes comme tels, sont liés, dans leur exercice concret, à toute la vie de l'Église dont ils sont une activité ; on *remplace* les pouvoirs hiérarchiques par la vie de communion, et le témoignage normatif de l'autorité apostolique par la conscience du peuple chrétien. Il y a là, nous semble-t-il, une méconnaissance du statut constitutif et structural de l'Église en sa condition terrestre. Ce n'est pas sans motif que cette ecclésiologie nous est apparue comme ne tenant pas assez compte de la condition itinérante et militante de l'Église, et définissant celle-ci trop exclusivement par sa substance spirituelle éternelle, céleste [1]. Nous avons vu plus haut qu'en raison, précisément, de cette condition terrestre, tant que Dieu n'est pas « tout en tous », le Christ n'est pas seulement celui qui anime l'Église par son Esprit, mais celui qui agit sur elle par sa puissance. Par lui-même d'abord, dans l'Église ensuite, il n'est pas seulement vérité, mais autorité. C'est ce que méconnaît la philosophie religieuse slavophile de la *sobornost'*. C'est, par contre, ce qu'avait bien compris Vl. Soloviev, et peut-être ce qui, bien au-delà d'une conversion confessionnelle dont la continuité est discutable, fait de lui un penseur profondément catholique [2].

(à suivre) F. Yves M. J. CONGAR, O. P.

1. Cf. *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, ch. 6 ; *Dogme christologique et Ecclésiologie*, dans *Chalkedon, Geschichte u. Gegenwart*, 451/1951., t. III.

2. Cf. Vl. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, 2e éd., p. 36, 101, 119, 129, 302, etc. ; *La grande lutte et la Politique chrétienne* (en russe), dans *Œuvres* (en russe), t. IV, p. 70-75 ; cité par B. SCHULTZE, *Russische Denker*, p. 268.

Théologie de la Parole et Oecuménisme.

Un fait frappe l'observateur le plus superficiel : la prédication chrétienne « ne rend pas ». Prêtres et laïques sont unanimes à le déclarer. Toutes les confessions chrétiennes se sont interrogées sur la question ; des expériences ont été faites un peu partout ; une mise en commun de leurs résultats, souhaitable depuis longtemps, se fit à Chevetogne en octobre 1950, et quelques évidences se sont dégagées de cette session. On voudrait les esquisser ici [1].

I. Prédication et Catéchèse.

Il importe de distinguer deux aspects du ministère de la Parole, la prédication proprement dite et la catéchèse. Cette distinction, familière à nos frères réformés, est trop négligée dans les milieux orthodoxes et catholiques. Elle est de nature, on le verra, à clarifier beaucoup une question où, souvent, les chercheurs ont l'impression de tourner en rond, en quête d'une solution qui ne vient jamais.

La prédication au sens strict, celui qui sera toujours supposé dans ce rapport, se rattache à la mission « *prophétique* » de l'Église : la prédication fait retentir dans le monde la voix du Dieu vivant qui « appelle » les hommes à la « conversion » (*metanoia*) : ils sont dans l'erreur et le péché ; en Jésus, Dieu les a sauvés. L'histoire

1. Les cinq premiers paragraphes de ce rapport ne sont que le résumé des conférences et discussions. Seul le dernier paragraphe, portant sur un essai d'intégration des divergences, appartient à l'auteur. Il en prend l'entière responsabilité.

du salut est terminée en la personne du Christ. Mais il faut que les hommes « entendent » le témoignage des « hérauts » de la foi. Comme les prophètes appelaient les enfants d'Israël à la pénitence en leur rappelant la fidélité de Dieu ainsi que son « jugement » purifiant et vengeur, de même les hérauts de la Parole doivent réveiller l'homme de son sommeil, éclairer ses ténèbres, lui enseigner le salut en Jésus-Christ. La puissance de l'Esprit de Dieu se manifeste ici dans le bouleversement religieux et moral opéré dans les âmes.

La prédication doit donc atteindre l'homme tel qu'il est, le saisir au sein de son péché et, à ce titre, frapper l'esprit des auditeurs. Elle doit « faire choc », « accrocher » le désir et renouveler l'espoir. Saint Paul, foudroyé sur le chemin de Damas, frappé comme de la foudre par la puissance du Christ, est condamné et sauvé. Toute sa vie, il sera « le héraut » qui annonce l'appel de Dieu. Par la puissance divine de sa Parole, il bouleversa le monde antique et provoqua un immense retournement des âmes. Les lettres de saint Paul constituent, dans le *Nouveau Testament*, à un titre tout-à-fait remarquable, un appel permanent de la voix de Dieu.

Saint Paul convertit le monde en soulignant très fortement le caractère divin de son message : « scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils » dira-t-il du message de la Croix ; mais, ajoute-t-il, « force de Dieu pour ceux qui croient ». La prédication doit donc être *prophétique* : elle ne doit pas chercher à triompher de l'homme en lui présentant des « arguments de persuasion humaine », nous dirions aujourd'hui, un christianisme sécularisé, « humaniste », au sens profane de ce terme. La prédication apporte « la bonne nouvelle » non pas comme une « sagesse » supérieure (qu'elle est en un sens), mais comme un « paradoxe » qui sauve. Car c'est Dieu seul qui sauve l'homme, seule la puissance

du Seigneur de Gloire est à même de « convertir » l'homme et de l'amener à la foi.

Cette évidence n'en exclut pas une autre, incluse en elle, à savoir que la prédication, si elle doit atteindre l'homme au sein de ses ténèbres, ne suppose en lui aucune préparation positive à l'audition du Verbe de Dieu. S'il faut que la prédication « accroche » le pécheur et l'égaré par la révélation foudroyante de sa transcendance surnaturelle, elle doit aussi le saisir au cœur même de ses préoccupations, de ses angoisses humaines. C'est à ce niveau que se situent tous les efforts de l'« adaptation » missionnaire. Une certaine apologétique apparaît utile ici, et même parfois nécessaire, à condition qu'elle se base toujours sur le mystère central du péché et de la grâce. Les tentatives pour renouveler la prédication ne se justifient donc nullement par la nécessité d'une « tactique spirituelle », mais par le caractère prophétique de cette prédication elle-même. Les prophètes saisissaient les Juifs au cœur de leurs angoisses humaines. C'est en partant de la conjoncture historique que leur parole puisait sa force bouleversante, en illuminant de la clarté surnaturelle de Dieu, les événements de l'histoire d'Israël.

En un mot, la prédication vraiment « *kérygmatique* » doit saisir le tissu de l'histoire personnelle et sociale où l'homme est engagé, et dévoiler, avec la puissance du témoignage divin, que cette « histoire humaine » est aussi une « histoire divine » : à travers elle, si l'homme écoute la Parole qui sauve, se poursuit le dessein du salut de Dieu.

La prédication apostolique était de ce type, car elle était avant tout, témoignage de la Résurrection au sein d'un monde, d'un empire profondément païen. Elle fut aussi, surtout à l'époque patristique, effort de christianisation des sagesses antiques, mais toujours dans le sens de la

transcendance du message chrétien [1]. Cette adaptation ne fut pas une « hellénisation » du message de l'Évangile ; elle se borna à l'utilisation de certains mots, de certains schémas de raisonnements qui véhiculaient, à l'époque, les meilleures aspirations des hommes. Telle est la « prédication ».

* * *

La catéchèse ne s'adresse plus à l'homme à convertir. Au sens strict, celui que nous supposerons constamment, elle suppose la vie chrétienne [2]. Elle vise à instruire plus profondément le chrétien dans les mystères de la révélation, et l'introduit plus avant dans une « connaissance » qui rendra sa foi plus éclairée et plus fervente [3]. La lecture continue de l'Écriture par exemple, son commentaire, la fréquentation des mystères liturgiques, l'étude pieuse et sobre des dogmes de la foi contenue dans les définitions

1. Cfr J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique* (Coll. *Théologie*, nº 2, Paris, 1944) qui réduit à néant les idées fantaisistes de Harnack sur l'« hellénisation » du message chrétien. On lira aussi E. von Ivanka, *Hellenisches und christliches im frübyzantinischen Geistesleben* (Vienne, 1948) avec la recension remarquable de Lossky dans *Dieu vivant* (nº 18, 1951, pp. 146-150).

2. La distinction des deux aspects de la Parole ne peut faire oublier leur union nécessaire au sein d'un ministère vivant. Dans la mesure où tout chrétien doit « se convertir tous les jours », le souffle prophétique de l'appel divin doit constamment animer les exposés de la catéchèse.

3. J. Dupont, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul* (Louvain 1949) retrouve ces deux aspects dans saint Paul : *Gnosis* est d'abord la « reconnaissance de la vérité chrétienne présentée par la prédication, une adhésion à la révélation » (dans la foi qui convertit). Un second sens de *Gnosis*, bien que visant un « charisme » particulier donné à certains, nous oriente dans le sens d'une « connaissance des mystères » puisée dans l'étude surnaturelle des *arcana Dei*. L'A. confirme une conclusion de plus en plus unanime des exégètes pauliniens récents, à savoir l'indépendance de la pensée de l'Apôtre par rapport à la perspective hellénistique. Sa doctrine est dans la ligne de la théologie juive. Conclusion qui souligne, une fois de plus, la transcendance surnaturelle indispensable des sources de l'évangélisation.

conciliaires ou dans la «Symbolique», constitueront quelques aspects de la catéchèse.

Saint Jean pourrait être présenté comme l'exemple le plus caractéristique de la « catéchèse » au sein du *Nouveau Testament.* Sans négliger évidemment l'aspect de « témoignage», si central dans son Évangile, la méthode du disciple privilégié a quelque chose de mystique : elle vise à introduire lentement dans la contemplation des mystères du salut. Ce n'est pas un hasard si l'iconographie chrétienne le représente sous les traits de l'aigle qui contemple le soleil en face. Le prologue de l'Évangile, nous transportant au sein de la vie trinitaire, éclaire l'ensemble du message. La foi, chez Jean, tend à se rapprocher de la « vision » ; les miracles du Christ « manifestent » sa gloire ; s'ils sont, en un sens non négligeable, une « lumière » qui aveugle les Juifs, ils sont aussi, pour les croyants, « manifestation », objets de contemplation : « Les disciples *virent* sa Gloire, et ils crurent en Lui », est-il dit à propos du premier miracle de Jésus [1].

La catéchèse doit, elle aussi, être « adaptée ». Mais comme elle s'adresse, en tant que telle, à des chrétiens authentiques, le devoir d'adaptation est ici *secondaire.* Le régime de la prédication et de la catéchèse est très différent. Outre son aspect premier, de culte de l'Église en Jésus-Christ à la gloire du Père, la liturgie est de l'ordre de la catéchèse : elle initie le chrétien au mystère de Dieu. La discipline de

1. Une étude littérale du récit des noces de Cana amènerait un rapprochement de ce mystère avec celui du Calvaire (par l'intermédiaire de la formule « Mon heure n'est pas encore venue »). On découvrirait alors dans le texte du récit de la mort du Christ, dans l'Évangile de Jean, de singulières profondeurs de révélation des mystères : naissance de l'Église, Nouvelle Ève (où Marie est présente, elle aussi, comme Nouvelle Ève), symbolisme des sacrements de Baptême et d'Eucharistie, don de l'Esprit à l'Église etc. La lecture de Jean, qui est le sommet du Nouveau Testament (comme le *Cantique* est celui de l'Ancien), est une des sources des plus riches de l'approfondissement catéchétique des vérités du salut.

l'arcane pratiquée aux premiers siècles montre bien cette distinction de la catéchèse et de la prédication. Ce n'est qu'à la fin de la préparation au baptême, que les « mystères » étaient expliqués dans leur entière splendeur. « Quand le Christ s'était « confié à eux » *(se credebat eis)* par l'Eucharistie, dit saint Augustin, les néophytes comprenaient pleinement les *catéchèses mystagogiques* qui leur étaient faites ». Il ne suffisait pas que le futur baptisé « croie » au Christ pour que Celui-ci lui révèle tous ses mystères *(credit in Christo, sed Christus non se credit ei).*

La catéchèse se développera donc tout naturellement en une « théologie » qui cherche ses lumières à l'intérieur même du monde surnaturel révélé. Cette théologie s'aidera de la recherche de la « connexion des mystères chrétiens entre eux », tandis que la prédication alimentera naturellement une théologie qui souligne « la connexion des mystères avec la fin ultime de l'homme ».

Le langage devra donc être différent selon qu'on s'adresse à des « païens » (mais quel est le « chrétien » qui n'a pas, toujours, une zone — parfois vaste — de « paganisme » en lui ?) ou à des chrétiens dont on veut enrichir la vie surnaturelle par l'approfondissement des mystères du salut [1].

1. Cette distinction n'est pas suffisamment mise en lumière dans la discussion des problèmes d'adaptation de la Liturgie. *Par elle-même,* la liturgie ne sera jamais un moyen direct de convertir ceux qui sont loin de toute religion. *Mais il importe d'autant plus d'en assurer une célébration belle et compréhensible, afin que le noyau fervent de nos chrétiens ne soit pas négligé, mais mis en contact avec les sources authentiques de la véritable piété chrétienne.* La récente restauration de la « Vigile pascale » ne contribuera évidemment pas, du moins comme telle, à augmenter le nombre des « pascalisants » c'est-à-dire de ceux qui font « leurs Pâques », mais elle apportera une nourriture désirée depuis des siècles par les élites chrétiennes. *On néglige trop souvent celles-ci dans le ministère paroissial courant.* Si l'on veut garder l'élite de la jeunesse chrétienne dans la joie d'une foi vraiment « pascale », si l'on ne veut pas la perdre, il faut lui assurer, de manière aisée et fréquente, le contact avec l'authentique « Parole de Dieu » qu'est la liturgie catholique.

II. Ou en sont la prédication et la catéchèse dans la chrétienté ?

Le monde moderne est *athée*. Les sociétés actuelles sont sous le signe de ce que Nietzsche appelle « la mort de Dieu ». L'incroyance y prend une double forme. Certains penseurs estiment « qu'il n'est pas question que Dieu existe », le cours de l'histoire manifestant assez que Dieu n'y intervient pas, qu'il est hypothèse superflue, dépassée. L'athéisme va donc de soi ; il n'est même plus nécessaire de poser le problème de Dieu. D'autres (comme Camus et Sartre, par exemple) estiment que « Dieu *ne peut pas* exister », parce que son existence mettrait en péril la liberté de l'homme, sa responsabilité. Elle ferait de l'homme un « retraité » de la vie véritable, l'isolant de la lutte pour un meilleur avenir humain, auquel il ne peut croire, puisque tout est « joué » à l'avance dans le plan de Dieu. L'athéisme se mue ici en *antithéisme*.

Si telles sont les opinions des « penseurs », on devine que, dans la masse de l'humanité, la situation n'est pas meilleure. Les populations des grandes villes sont dans une ignorance effarante des premiers éléments du comportement religieux. Si l'incroyance est ici assez rare, le « climat » de vie de millions d'hommes est *areligieux*. Un des rapports livra, sur la situation religieuse de ceux qu'on peut appeler « les affamés de la Parole », des détails tristement révélateurs.

En présence de ce monde qui se déchristianise à un rythme accéléré, le premier devoir des ministres de la Parole n'est évidemment pas la catéchèse, mais la *prédication*, l'annonce prophétique du salut de Dieu. Seule une parole retentissant au cœur même des ténèbres du monde, peut, par son paradoxe, manifester que l'histoire de l'homme est aussi l'histoire du salut.

En même temps, l'appel divin doit se revêtir de mots

humains accessibles à tous. Il faut réaliser ce tour de force d'être prophète de Dieu et d'être le plus possible en « prise directe » sur les sensibilités contemporaines bien que celles-ci soient si loin de toute religion ; la chose est d'autant plus difficile que jamais l'Église ne s'est trouvée en présence d'un athéisme aussi généralisé. Non seulement l'« apostasie est planétaire » puisqu'elle atteint des millions de fidèles des grandes religions non chrétiennes, mais elle creuse dans la conscience humaine un véritable « vide », un « néant » religieux que le prédicateur doit d'abord combler. La prédication « parlée », ou « écrite », ne jouit du reste plus, dans le monde moderne, de l'avantage qui fut le sien durant les quinze premiers siècles de l'histoire de l'Église. L'homme moderne ne réagit qu'aux « images » et aux « slogans » ; il doit être atteint par toutes les ressources de la technique. Un autre rapport, au cours de la session, illustra cette nécessité, et montra les progrès déjà réalisés.

Ni les apôtres ni les Pères de l'Église n'eurent en face d'eux des « athées complets ». L'empire romain avait ses dieux. Les hommes du moyen âge croyaient tous à l'Écriture : les problèmes d'apostolat se posaient à l'intérieur d'un monde de pensée qui impliquait une série de points de départ communs. Il n'en est plus de même maintenant. Ce fait ne justifie pas le recours à des « techniques » purement profanes d'évangélisation : l'essentiel demeure la Parole de Dieu annoncée avec la force de Dieu.

* * *

Sur le terrain de la *prédication*, nos frères protestants nous ont devancés considérablement parce qu'ils ont élaboré une « théologie de la Parole ». Barth a joué ici un rôle considérable, en désolidarisant la prédication des dangereux compromis qu'elle avait consentis avec la pensée profane au temps du protestantisme libéral.

Nos frères orthodoxes, au contraire, souffrent d'une absence presque totale de prédication. Leur ecclésiologie les oriente plus volontiers vers la catéchèse liturgique. Ils sentent cependant le besoin de développer une prédication plus directement orientée vers une « mission » de la Parole au sein des ténèbres du monde. Ils se demandent par exemple s'il ne serait pas utile de développer une « apologétique » chrétienne pour mieux accrocher l'homme moderne. Mais ils se défient d'une tendance « humaniste » dont ils voient plus les dangers que les avantages : le devoir s'impose au prédicateur de parler comme « témoin prophétique de Dieu ».

Quant à la prédication catholique, il semble qu'elle n'ait pas assez le souci de se fonder sur une « théologie de la Parole » ; elle a cependant progressé, car elle a mieux saisi les lois de la pénétration dans un milieu social donné. Mais l'enseignement est trop uniquement moral, trop inspiré d'une théodicée naturelle, et parfois noyé dans la sentimentalité ou le pathos. On ne peut encore parler d'une prédication vraiment *kérygmatique* dans la pratique ordinaire des « missionnaires » catholiques.

Au point de vue de la *catéchèse*, la situation est inverse dans les différents confessions. L'insistance de nos frères protestants sur le *kérygma*, les amène à négliger la catéchèse. Sans doute, la lecture continue de l'Écriture se répand, mais elle reste l'exception.

Nos frères orthodoxes, au contraire, possèdent une catéchèse antique, qu'ils ont toujours scrupuleusement préservée. Elle trouve son « lieu théologique » privilégié dans la sainte Liturgie. La célébration des mystères eucharistiques est chez eux une sorte de « sacrement de la Parole ». Les textes, les chants, les icones, les lumières, ouvrent, au sein de la célébration liturgique, des « fenêtres sur le monde invisible ». La structure des édifices, les lois de

l'iconographie, les textes, tout cela est baigné dans le climat scripturaire. Un rapporteur de la session témoigna de l'efficacité de cette « catéchèse » sur des Russes communistes complètement athées : alors que tous les autres moyens de prédication avaient échoué, la participation à la catéchèse « liturgique » amena une série de conversions. La récitation solennelle du *Pater* fut souvent, par exemple, l'occasion d'une première introduction au mystère religieux. Cette expérience remarquable montre que la liturgie, célébrée dignement, comme un « drame sacré », reste un des grands moyens de catéchiser et même de « prêcher » aux athées modernes.

Nos frères orthodoxes sentent cependant le besoin de renouveler et de développer leur catéchèse. La coutume de placer l'homélie à la fin de la Liturgie aboutit souvent à une désertion de l'Église par les fidèles : la plupart ont quitté le sanctuaire à ce moment. De plus, la catéchèse orthodoxe, intimement liée à la liturgie qui vient de se dérouler, se contente trop souvent de répéter des formules stéréotypées.

Dans le monde catholique la situation est complexe. La liturgie y retrouve sans doute sa puissance « catéchétique ». Mais on ne peut parler encore d'un courant irrésistible qui aurait entraîné l'ensemble des paroisses du monde catholique [1]. La catéchèse proprement dite essaie de se renouveler également [2]. Mais, sans vouloir critiquer le catéchisme

1. Voici un petit fait récent. Une dame malade se confesse la veille de l'Ascension. Elle demande qu'on lui porte la communion le vendredi suivant qui, cette année, était le premier vendredi du mois. Elle refuse qu'on lui porte également la communion le jour de l'Ascension. Une pareille attitude, trop généralisée encore, hélas, témoigne d'un esprit qui va directement à l'encontre de l'Encyclique *Mediator*. Celle-ci recommande les dévotions modernes à condition qu'on s'en serve pour ramener les fidèles à une vie liturgique plus profonde.

2. Signalons les numéros spéciaux de l'excellente revue *Lumen Vitae* (27, Rue de Spa, Bruxelles), notamment ceux de l'année 1950.

en lui-même, car il n'est question ici que de la manière dont on l'utilise, reconnaissons que son enseignement est souvent abstrait. Il importe évidemment de dire de Dieu qu'il est « pur esprit », car il ne faut pas se contenter de formules vagues, et l'Église catholique tient absolument à sauvegarder la valeur de la raison humaine comme moyen d'accès à la vérité religieuse ; mais, en se limitant trop exclusivement à cette formule, on risque de laisser dans l'ombre les grandes images bibliques *et liturgiques* qui racontent l'« histoire » du « Dieu vivant ». La connaissance des formules précises du dogme est nécessaire, sous peine de tomber dans un déisme vague. Mais s'ensuit-il qu'il faille traiter les questions sur la grâce sans nommer nulle part le Christ, comme certains commentaires du catéchisme le font ?

La catéchèse paroissiale est plus encore la proie des poncifs. Abstraite quand elle expose un dogme, elle est sentimentale quand elle vise l'édification ; elle verse dans un certain « monophysisme » quand elle identifie sans nuances Jésus-Christ et « le bon Dieu », et dans une sentimentalité de teinte « nestorienne » quand elle vise à rendre concrète la figure du Fils de l'homme. De plus, ne se limite-t-on pas trop exclusivement à présenter Dieu comme garant de l'ordre social, ou même d'un certain ordre social ? Ne réduit-on pas trop souvent l'enseignement à une exhortation morale [1] ? Enfin, les sermons sont, le plus souvent, sans lien avec le cycle liturgique ; ils sont « coupés » de leurs racines scripturaires. S'ils sont émaillés parfois de citations bibliques, celles-ci sont d'ordinaire des clichés isolés de leur contexte. Le « climat » de la catéchèse catholique n'est ni assez biblique ni assez liturgique.

1. N'est-il pas alarmant d'entendre certains prédicateurs de retraite déclarer solennellement que la première qualité du chrétien c'est ...« d'avoir de la volonté » ?

On s'en rend compte, par exemple, à propos des dévotions dites « modernes » : malgré les enseignements formels de l'encyclique *Mediator*, qui ordonne de s'en servir « aux fins d'introduire les fidèles à une meilleure compréhension des mystères de la sainte liturgie », on les recommande toutes avec un égal enthousiasme. Le fidèle ne se retrouve pas toujours (nous croyons qu'il ne se retrouve jamais) dans cette mosaïque. La hiérarchie des diverses dévotions n'apparaît pas parce que la catéchèse n'est pas fondée sur une théologie de la Parole et une connaissance profonde de l'Église et de la liturgie [1].

Toutes les confessions chrétiennes doivent donc battre leur *mea culpa* au sujet du Ministère de la Parole. Les causes de cette décadence de la prédication et de la catéchèse sont *évidentes* quand on prend la peine, comme on le fit à la session de Chevetogne, d'étudier les leçons de l'histoire. On peut donc y remédier, et on le doit.

III. Aperçu historique sur les causes de la décadence pastorale.

L'éloquence de la Parole, sa puissance transformante se manifeste surtout dans une communauté ecclésiale. Le verbe écrit ne possède pas le monopole de l'efficacité surnaturelle. Plus efficace est le verbe parlé, prié, chanté. Les catholiques et les orthodoxes diraient, en plus : le verbe communiqué, « incarné » dans le réalisme divin d'une économie sacramentelle.

Disons mieux : L'efficacité de la prédication et de la

1. On lira dans la collection *Études de Pastorale*, n° 3 *Christianisme et Propagande* (Louvain 1948), n° 4 *Problèmes d'adaptation dans la chrétienté actuelle* (Ib. 1949), et *La Bible et le Prêtre*, (Ib. 1951). L'indifférence de certains milieux de « catholicisme social » au sujet des implications pastorales de la récente définition du dogme de l'Assomption a quelque chose d'alarmant.

catéchèse est intimement liée avec *l'Écriture sainte et la liturgie.* Ceci n'est pas une affirmation *à priori*, mais *la constatation d'un fait* dont l'histoire illustre, positivement et négativement, *l'évidence.*

Une série de rapports étaient consacrés à l'étude du ministère de la Parole dans le cours de l'histoire. Saint Jean Chrysostome et saint Augustin, les prédicateurs et les catéchistes du moyen âge, saint Thomas lui-même, témoignent tous dans le même sens. L'histoire des catéchismes illustre, de manière étonnamment concordante, le même fait, ainsi que les enquêtes sur l'évangélisation réformée et orthodoxe telles qu'elles se présentent de nos jours.

Chrysostome et Augustin ont centré leur enseignement catéchétique sur la lecture et le commentaire *continu* de la Bible. L'homélie patristique portait sur la liturgie du jour ; la signification ultime de celle-ci est toujours ramenée au mystère central de la Pâque [1]. La prédication, tout en utilisant les ressources de la culture hellénique, ne s'embarrasse pas de vains ornements : elle vise droit à l'affirmation du mystère *surnaturel* du salut.

La prédication médiévale est restée fidèle à cet esprit : qu'il s'agisse du « moyen âge monastique », toujours conforme à la tradition de la liturgie et des Pères (saint Bernard, dans son commentaire du *Cantique* par exemple, « démarque » le commentaire d'Origène) ou du « moyen âge scolastique », la même harmonie entre évangélisation, Bible et Liturgie se manifeste. Jusqu'à la fin du XIIIe siècle,

1. L'auteur de ce rapport se permet de signaler que, selon lui, une étude s'impose sur les catéchèses doctrinales des Pères, spécialement les catéchèses mystagogiques de Jean de Jérusalem (attribuées à Cyrille de Jérusalem) et de Théodore de Mopsueste. Ces dernières viennent de bénéficier d'une édition remarquable dans la collection *Studi e Testi.*

« c'est la parole de Dieu qui, elle *et elle seule*, mérite le nom de Parole »[1].

Le catéchuménat préparait aux *sacrements* chrétiens de l'Initiation pascale : Baptême, Confirmation, Eucharistie. La catéchèse ancienne se mouvait dans une ambiance sacrale. Aux approches de la Pâque, le « catéchisme » cédait la place aux catéchèses du Symbole, puis, après l'initiation, à un complément de formation dans les catéchèses « mystagogiques » expliquant le sens divin des rites.

Au moyen âge le catéchisme se complétait toujours par des lectures commentées de la Bible, faites à l'Église[2], et surtout par la participation aux mystères liturgiques eux-mêmes. Ainsi encadré dans un ensemble vivant, soutenu lui-même par une société sacrale, l'enseignement catéchétique regagnait en réalisme concret, en efficacité de Parole de Dieu, ce qu'il perdait, peut-être, sur son propre terrain, nécessairement plus technique[3].

Jusqu'au XIIIe siècle la *théologie* s'identifia avec le commentaire de l'Écriture. Les *Sommes* de la scolastique restaient limitées aux cercles techniques. Ce qui devait passer dans l'enseignement des fidèles, c'était le commentaire de l'Écriture : le Maître en indiquait les grandes lignes à ses élèves. Ceux-ci, à leur tour, diffusaient cet enseignement dans le peuple. Cette transmission hiérarchique,

1. Une étude détaillée sur le lien de la prédication et de la liturgie serait nécessaire pour la période du moyen âge ; certaines déformations du sens liturgique remontent déjà à cette époque. Cfr JUNGMANN, *Missarum solemnia*, t. I (Paris, 1951), qui signale l'évolution liturgique de ce temps.

2. On a signalé au cours de la semaine que le catéchisme de Luther donnait chaque fois les références bibliques, à propos des différentes « questions ». On ne voit pas pourquoi le catéchisme ne pourrait reprendre cette habitude ; donner des références essentielles, citer les textes bibliques les plus caractéristiques, et même, pourquoi pas ? s'augmenter d'un petit florilège des principaux textes de l'A. T. qui éclairent la doctrine du Christ.

3. C'est la grande idée de C. DAWSON, *Mediaeval Religion* (Londres 1934), résumé dans *Lumen Vitae* t. I, (1946) p. 204 ss.

illustrée par le texte souvent cité : « *rigans montes de superioribus suis* », assurait la communication de la Parole divine elle-même : le prédicateur enseignait « *non verba sua sed verba Domini* ». La « réception » de la Parole était assimilée à la réception des « sacrements ». La prédication était considérée comme un « *instrumentum quoddam quo Ecclesia Dei fabricata est* ». Puisqu'elle manifestait publiquement la Parole de Dieu, elle était, disaient les scolastiques, l'indice « du commencement de l'ère eschatologique ».

Un saint Bernard témoigne dans le même sens : ses commentaires bibliques procèdent par vagues successives et concentriques. Leur but est de « confier à la mémoire » *(commendare memoriae)* le texte biblique lui-même. La synthèse des Victorins où Église-Sacrement-Parole divine sont trois manifestations du mystère central de l'Incarnation, offre un bon exemple du climat dans lequel la prédication se déployait.

Dès que le lien fut rompu entre le ministère de la Parole, l'Écriture et la liturgie, la décadence commença.

On abandonna bientôt la *lectio continua* de la Bible. Le souci apologétique fit négliger certains textes, donna à d'autres une importance exagérée. Au lieu de prêcher en relation avec les fêtes liturgiques, on multiplia de plus en plus les « conférences sur des sujets religieux ». On voulut illustrer ces thèmes par des citations profanes de plus en plus nombreuses. Certains sermons de la fin du moyen âge citent Sénèque : Le souci d'éloquence se fit rapidement tyrannique. L'Écriture ne fut plus citée que d'après des *florilèges*, ou consultée à coup de concordance biblique [1].

Le lien avec la liturgie se relâcha peu à peu. Des sujets

1. Il ne suffit pas de colliger tous les textes où se trouve le mot « Roi » pour construire un sermon harmonieux sur le Christ Roi. La Bible procède par thèmes. La méconnaissance de ce fait explique la complication et la sécheresse de quelques offices liturgiques de création récente.

« religieux », intemporels, furent développés de préférence. On ne prêcha plus que rarement dans l'église elle-même. Des notions abstraites, surtout dans les catéchismes, remplacèrent progressivement, les images et les thèmes bibliques.

Cette décadence se situe entre le XIVe et le XVIe siècle. La réaction protestante au XVIe siècle se fit bien plus contre ces deux derniers siècles de décadence que contre une tradition demeurée intacte jusqu'au XIIIe siècle.

Le temps de la contre-réforme accentuera le souci polémique de la catéchèse et de la prédication. L'Écriture devient un arsenal de preuves. Le catéchisme s'encombre d'une série de « questions » sur le nombre des sacrements, sur l'extension exacte de la Bible, sur la manière de la lire, qui, pour nécessaires qu'elles étaient, risquaient de « décentrer » l'exposé positif du système essentiel.

Le renouveau patristique, liturgique et biblique de ces dernières années amène, on le devine, un retour fécond à une conception plus synthétique du ministère de la Parole. L'œcuménisme a joué ici un rôle important. En débarrassant la catéchèse de son obsession polémique, il l'oriente de nouveau vers les sources authentiques. La convergence de ces renouveaux au sein de chaque chrétienté est un indice que l'Esprit éclaire tous les chrétiens de bonne volonté [1].

En d'autres termes, la prédication et la catéchèse revivent parce qu'elles apparaissent de nouveau reliées au double mystère prophétique et sacerdotal de l'Église, non point sans doute dans l'enseignement du Magistère, où ce lien ne fut jamais négligé, mais dans la pratique, dans le témoignage vécu des chrétientés incarnées.

Cette « Parole » reliée à l'Écriture et à la Liturgie est seule

1. Signalons en passant l'unanimité avec laquelle fut repoussée toute compromission de la prédication et de la catéchèse avec ce que l'on nomme trop volontiers « la croisade anticommuniste ».

à même de répondre au monde actuel. Un des bienfaits de notre époque d'athéisme aura été, pour les chrétiens, de les forcer à mieux mettre en lumière ce qui est spécifiquement religieux et chrétien dans leur foi. Dieu n'est pas « une chose dont on se sert » pour étayer une société chancelante ou une personnalité qui veut se réaliser au niveau humain : Il est le mystère transcendant, le don gratuit, dont l'Écriture et la liturgie témoignent avec une efficacité surnaturelle. Si les Pères ne nous éclairent pas beaucoup sur les moyens d'atteindre les athées de notre temps, l'Écriture et la liturgie nous rappellent ici l'essentiel.

IV. Nécessité d'une « Théologie de la Parole ».

L'histoire montre la nécessité d'une *intégration* des divers aspects de l'évangélisation au sein d'un mystère unique, celui de l'Écriture vécue dans une communauté ecclésiale. Chaque activité d'évangélisation contient un élément authentique de la seule et unique Parole de Dieu. Mais ces fragments sont comme séparés du cadre qui les unifie. La mosaïque s'est disloquée.

L'enseignement des divers magistères chrétiens a toujours perçu la résonnance de cette unité. Le magistère catholique a toujours rappelé la hiérarchie nécessaire des activités d'évangélisation : la lecture quotidienne de la Bible est inscrite dans le Droit Canon parmi les premiers devoirs du prêtre. Le bréviaire romain est pétri de l'Écriture. La Vierge, par exemple, est toujours invoquée comme « toute puissante dans l'intercession » auprès de son Fils (non pas auprès du Père). Le Fils reste le seul médiateur entre le Père et l'humanité. L'Église prie toujours « *per intercessionem B. Mariae Virginis* ET *omnium sanctorum* ».

Il s'en faut de beaucoup cependant que cet esprit transparaisse dans le témoignage vécu des Églises ; on l'a vu

plus haut. Cependant les papes n'ont jamais cessé d'exhorter les prêtres et les fidèles à vivre cet esprit.

* * *

Mais il ne faut pas seulement incarner ces vérités dans la pastorale vécue, il faut encore élaborer une « théologie de la Parole ». C'est là *une des conclusions majeures* de la session d'octobre 1950, — si pas la plus importante, — parce qu'elle explique en profondeur la distinction entre prédication et catéchèse, et rend compte des faits de l'histoire. *L'unanimité* de *tous* les participants sur sa nécessité fut si impressionnante qu'il y a lieu de la souligner.

Il s'agit bien d'une « théologie », c'est-à-dire de quelque chose qui soit pour l'évangélisation, ce que les traités fondamentaux sur les dogmes et la liturgie sont pour la théologie. Voici ce qu'écrivait récemment un œcuméniste [1] : «Il a semblé... à Chevetogne, que l'essentiel, en l'occurrence, était de creuser davantage la doctrine de la valeur de la prédication. Détour superflu estimeront certains. D'après ceux-ci, il serait bien plus urgent de susciter sans retard un grand mouvement d'enthousiasme pour la « parole de Dieu ». C'est là une méprise. Un renouveau liturgique se manifeste partout aujourd'hui. Dans certains milieux, on peut dire qu'il est porté par un authentique « enthousiasme ». Cela s'est-il fait du jour au lendemain ? Pas du tout. Le jeune homme qui participe le dimanche à une messe dialoguée et commentée soupçonne-t-il que cet acte si simple, si banal de nos jours, est le point d'aboutissement de quarante ans de travaux austères consacrés à l'histoire de la liturgie ? Pourquoi en serait-il autrement pour la prédication ? C'est par la base qu'il faut attaquer le problème. Tout le reste ne serait que du replâtrage. Qu'est-ce

1. J. Hamer, dans *Témoignage chrétien*, janvier 1951 (éd. belge). C'est nous qui soulignons).

que la prédication ? Quelle en est la valeur ? *Quelle en est la structure voulue par Dieu* ? Où puise-t-elle son efficacité ? Est-ce dans le talent de l'orateur, dans son caractère sacerdotal, ou dans l'origine divine de son message ? Ces diverses questions demandent des réponses *plus profondément doctrinales* que celles qui leur furent données jusqu'à présent ».

On voit l'immense travail qui reste à accomplir [1], car développer une théologie de la Parole n'est, somme toute, rien d'autre que de donner au rôle prophétique de l'Église, la même importance que l'on donne à son rôle sacerdotal ou à son rôle juridictionnel. Voici quelques traits de cette « théologie » qui n'est nouvelle que d'apparence.

La distinction entre prédication et catéchèse se fonde sur l'économie même du dessein salvifique de Dieu. Ces deux aspects de l'évangélisation doivent se distinguer et s'unir au sein du mystère de l'Église car celle-ci est à la fois « institution » et « événement ». C'est le Dieu vivant qui appelle, convertit ; c'est le même qui transfigure le croyant, le faisant pénétrer peu à peu dans les *arcana Dei*. Vie de purification et vie mystique d'union, s'unissent au sein de la seule et unique Parole de Dieu qui opère le salut en convertissant et en transfigurant.

Le lien intime de la prédication et de la catéchèse se noue au sein du mystère *liturgique* : qu'il soit *ministère* « ecclésial », ou « réalité sacramentelle », c'est la communauté du peuple de Dieu qui est le lieu théologique de la Parole divine.

On entrevoit maintenant toute l'ampleur d'une pareille théologie. Parole signifie, avant tout, *Parole incarnée en Jésus-Christ* (« Et la Parole s'est faite chair »); dès lors,

1. Plusieurs participants ont regretté l'absence durant la session, d'une étude sur la catéchèse antique, notamment sur Origène, qui a tout dit sur la théologie de la Parole. Cfr H. URS VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, et H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*.

dans une théologie intégrale « Parole » signifie tout ce qui est révélation du dessein divin. Cette parole est écrite, mais, avant de l'être, elle est parlée, elle retentit au sein d'une communauté qui la reçoit et la vit. Elle est incarnée, dans la création toute entière, faite à l'image de Dieu, parole de Dieu. Elle s'incarne dans la personne de Jésus-Christ, le Jésus de l'histoire, mais aussi Celui qui vit dans l'Église, car celle-ci n'est autre que « le Christ communiqué dans l'Esprit ».

Il en découle que, comme le dit Barth, « *praedicatio verbi Dei est Ipsum Verbum Dei* ». En d'autres termes, l'efficacité de la Parole de l'Église repose, en dernière analyse, sur l'efficacité divine du Dieu vivant qui nous atteint, surnaturellement, et nous appelle à la *metanoia*. Le discours du pasteur n'est pas un assemblage de raisonnements humains, la proposition d'un « système moral et religieux » plus ou moins semblable à d'autres, mais l'instrument d'une puissance divine toujours présente dans le monde et qui, elle, et elle seule, convertit et instruit. Le prédicateur est « témoin », interprète de Dieu, tout comme les prophètes du temps de jadis. Il est donc nécessaire que le prédicateur *ait la foi* dans l'efficacité divine de sa parole, lorsque celle-ci s'efforce d'être transparente à la puissance de Dieu qui opère en elle. A ce titre, un enseignement centré sur les mystères essentiels de la foi, sur ses aspects les plus paradoxaux — ce que saint Paul nomme « la folie de la Croix, scandale pour les Juifs et folie pour les gentils » — atteindra sûrement l'âme des auditeurs ; bien plus sûrement qu'une simple parole de « persuasion d'éloquence humaine ». La catéchèse, à son tour, doit trouver son centre de gravitation dans l'Écriture. Les orthodoxes et les catholiques diront aussi qu'elle doit être la traduction parlée des gestes sacramentels de l'Église, épouse de Jésus-Christ, pénétrée de sa puissance prophétique et sacerdotale.

Il ne faudrait pas pousser beaucoup l'auteur de ce rapport pour lui faire dire que les trois seuls livres indispensables à l'apôtre du Christ sont la Bible, le Missel et le Bréviaire. Le jour où nos frères protestants verront clairement (parce que nous le leur aurons montré) que le Missel et le Bréviaire ne sont que la Bible priée, vécue, incarnée sacramentellement dans la vie de l'Église, dans le cours des temps qui nous séparent de la Parousie, un pas immense sera fait dans le sens de la réunion de tous les chrétiens.

V. Divergences entre les chrétientés.

Le lien intime entre les problèmes de « pastorale » et la « théologie de la Parole » comporte aussi une autre conclusion : la confrontation œcuménique des problèmes de l'évangélisation transpose la « problématique pastorale » sur un plan théologique. D'emblée, on dépasse le plan, toujours décevant, où s'affrontent sans trève les diverses « stratégies apostoliques » qui se disputent les esprits chrétiens. Toute confrontation œcuménique amène cette constatation. Combien de problèmes ne s'éclaireraient pas d'un jour nouveau si l'on consentait à les voir en tenant compte de toutes les vérités ou parcelles de vérité que nous apportent les chrétientés séparées : combien de « faux problèmes » s'évanouiraient !

La nécessité d'une « théologie de la Parole » révèle en même temps un nouveau problème. Cette théologie est une partie de l'ecclésiologie ; or, c'est sur le terrain de l'ecclésiologie que se situent les divergences majeures qui séparent les confessions chrétiennes. Les conversations œcuméniques ne favorisent pas un « irénisme de mauvais aloi » ; elles soulignent au contraire, au delà de convergences de plus en plus frappantes, des divergences de plus en plus nettes. Le temps des formules de compromis est passé, même au

sein du monde réformé : Amsterdam en fut une preuve éclatante.

La session d'octobre 1950 en fut une nouvelle manifestation. On aurait pu croire, en effet, qu'un dialogue limité aux questions concrètes de la pastorale évangélique révèlerait une complète unanimité de vues. Sans doute, les conclusions capitales qui précèdent permettent de dire que l'unanimité l'emporta sur les divergences. Celles-ci ne s'en manifestèrent pas moins cependant, mais elles achèvent d'éclairer en profondeur les conclusions précédentes. Ces divergences mêmes, ainsi que la recherche qu'elles imposent constituent à leur tour *un élément essentiel de cette théologie de la Parole dont l'urgence apparut à tous avec tant de netteté*.

Si nos frères protestants nous ont devancé de beaucoup dans l'élaboration de la théologie du *kérygma*, la place de la catéchèse est, chez eux, plutôt réduite. Par contre nos frères orthodoxes, riches de leur catéchèse liturgique (elle constitue une véritable *mystagogie*), souffrent d'une carence de « prédication ». Le témoignage *vécu* de l'évangélisation au sein du catholicisme, révèle, à son tour, un développement *apparemment* excessif de l'aspect *ecclésiastique*, sous son angle juridictionnel.

Ces faits s'enracinent profondément dans le problème de l'ecclésiologie. En un sens, « l'histoire du salut » est « constituée » à l'Ascension du Christ. En cette heure, le dessein de Dieu est accompli, la victoire est acquise. L'institution divine est achevée. La réalité du salut est présente. Toutes les grâces qui, au cours des siècles, atteindront les hommes, ne seront qu'une participation de ce salut réalisé une fois pour toutes en Jésus-Christ.

L'accord est total, jusqu'à présent, entre chrétiens. Il cesse dès que l'on envisage les deux possibilités d'interprétation qui s'offrent maintenant. On peut considérer en effet qu'en face de l'institution du salut, parfaite une fois

pour toutes, l'homme se trouve dans cette relation que Barth nomme le « gegenüber ». En d'autres mots, l'institution achevée en Christ, dérobée à nos yeux par l'Ascension du Sauveur, ne nous atteint plus, sinon en une suite d'« événements » verticaux, issus immédiatement de l'appel transcendant de Dieu [1]. Aucune institution visible, *comme telle*, ne peut prétendre contenir en elle « l'histoire du salut constitué en Christ » car elle est présente au sein de Dieu, dans la gloire. Le déroulement horizontal du temps est traversé sans cesse des appels de Dieu. Ces appels révèlent à l'homme son état de péché. Ils le pressent de se tourner vers la seule cause de salut, le Christ monté aux cieux. Mais la communauté qui se forme au moment où cette parole est entendue, ce témoignage, rendu, n'existe, en quelque sorte, que « *in instanti* » : une sorte « de création perpétuellement renouvelée, en tous les instants », assure la réalité de cette communauté ecclésiale qui écoute et se soumet à la Parole prophétique [2].

Dans cette perspective, la réalité essentielle de la Parole est la prédication au sens strict, c'est-a-dire le *kérygma*, parce que c'est alors surtout que se réalise la « conversion » de l'homme et son obéissance à la rédemption qu'il trouve dans le Christ transcendant. On ne s'étonnera pas que la catéchèse joue un rôle assez minime, tout compte fait, dans cette conception plutôt barthienne [3].

1. En un sens, le théologien catholique admet également ce point de vue, puisque c'est toujours Dieu qui appelle et qui convertit.

2. Nous forçons les traits. L'Ecclésiologie catholique affirme aussi que l'Église est à tout instant « créée » par Dieu. Mais elle précise que ce Dieu est incarné, stablement lié à cette Église. Cette « création » perpétuelle de l'Église par Dieu fait partie de « l'institution ».

3. J. L. LEUBA, *L'Institution et l'Événement* (coll. *Bibliothèque théologique*, Neuchâtel, 1950) donne un exposé très suggestif et très souple de ces problèmes. Il montre l'interaction de l'Institution et de l'Événement sur le triple terrain de la christologie, de l'apostolat, de l'ecclésiologie. La théologie catholique dirait que les relations entre ces deux types de

Selon la perspective catholique et orthodoxe au contraire, sans nier l'achèvement de l'œuvre du salut à l'Ascension, l'éclairage est autre parce que la notion de l'Église est différente. Le catholicisme et l'orthodoxie considèrent que Pâques et Pentecôte forment un seul et même mystère, dont l'articulation essentielle est précisément l'Ascension du Seigneur. La liturgie de cette fête révèle en effet deux mystères conjoints : d'une part l'achèvement de la rédemption, par l'entrée du Christ dans le plérôme de la gloire ; d'autre part, la possibilité pour le Sauveur, *parce qu'il nous a quittés selon la chair*, de revenir parmi nous *selon l'Esprit*. Il fallait que le Christ disparaisse à nos yeux charnels, pour qu'il puisse se manifester à nous dans l'Esprit. Le Christ qui revient parmi nous *in spiritu*, demeure présent *de manière stable*, en ce sens très précis qu'il « incarne » sa présence en une « institution » à la fois visible et invisible, mais à laquelle est promise une intégrité substantielle. Il y a ici un mystère d'épousailles divines entre le Christ et son Église. Comme Épouse, l'Église reçoit en elle la vie de son Époux divin. Elle la possède d'une manière stable. Dans sa structure fondamentale, le lien d'Épouse à Époux ne peut être rompu par aucune infidélité, soit que celle-ci vienne de la part du Christ, ce qui est impensable, soit qu'elle provienne de l'Église[1]. Ceci est l'essentiel

réalités salvifiques ne sont plus, depuis l'Ascension, réciproques, mais que l'événement n'a plus de sens que par référence à l'institution dans laquelle il s'incarne. Dans ce sens, qui prétend prolonger la pensée de Leuba, J. HAMER, *Une théologie du dualisme chrétien*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1951, p. 275-281.

1. Il faut évidemment distinguer divers degrés d'infidélité. L'histoire nous apprend jusqu'où peuvent aller les infidélités des responsables de l'Église sans que soit atteinte la fidélité fondamentale. Disons, pour reprendre une distinction du P. Congar, que, dans sa structure, le lien de l'Église avec le Christ est inaliénable ; au niveau de la « vie », des infidélités se produisent, et nécessitent donc des « réformes ». Cfr Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* (coll. *Unam Sanctam*, t. 20, Paris 1950).

de la foi catholique et orthodoxe en l'Église [1]. Ce qui nous sépare ici des frères protestants ce n'est pas le lien de tout ce qui est ecclésial avec le Christ, mais *la stabilité de ce lien*, qui subsiste, même au sein d'infidélités parfois graves, mais qui laissent intact le lien nuptial, surnaturel (ontologique, dirions-nous) de l'Église et de son Époux.

Sans doute, celle-ci ne peut rien « ajouter » au message de son divin Époux. Elle puise en ses richesses, elle ne fait qu'en recevoir de plus en plus la plénitude ineffable. Mais, dans ce lien de communion, la fidélité ne se tient pas uniquement du côté de Dieu ; elle est aussi, *stablement* [2], garantie par Dieu à *l'Église elle-même*.

* * *

Nous avons indiqué dans un précédent article [3] les conséquences de cette vue catholique au sujet des relations entre Bible et Tradition. Les implications « pastorales » doivent être esquissées ici.

Cette théologie relie plus intimement la Parole prêchée à l'Écriture mais l'Écriture est, à son tour, profondément enracinée, dans son interprétation et sa signification ultime, au sein du mystère de l'Église. En d'autres

1. C'est sur ce fait que se fonde ce que les théologiens appellent « la théologie du magistère », qu'ils opposent à la « théologie des sources ». L'élévation récente, au niveau d'un dogme de foi, du fait « certum » jusqu'alors de l'Assomption, illustre cette théologie du magistère. Beaucoup de théologiens catholiques n'ont pas encore pris une conscience nette de ce fait ; ils donnent encore trop l'impression de se référer à une « tradition écrite » ou « orale » transmise « horizontalement » sans modifications vraiment appréciables. On trouvera dans *Dieu vivant* n° 18 (1951) *Autour du dogme de l'Assomption*, trois contributions, une orthodoxe, une anglicane, une catholique, qui éclairent très bien la nécessité de la théologie du magistère.

2. En un sens très précis, que la théologie doit exposer avec toutes les nuances. Cfr l'œuvre citée p. 336, n. 1.

3. *Bible et œcuménisme*, dans *Irénikon* XXIII (1950) pp. 164-187.

mots, le rôle *sacerdotal* de l'Église, toujours quelque peu minimisé par nos frères protestants, prend ici sa plénière signification. Par sacerdoce, nous entendons avant tout l'exercice de la liturgie *sacrificielle et sacramentelle.* Le rôle prophétique de l'Église ne peut être négligé, mais il s'intègre dans un ensemble, où le *ministère sacerdotal est le soutien de tous les autres.*

On comprend maintenant comment nos frères orthodoxes ont, à l'inverse de nos frères réformés, une tendance à ramener la prédication à la catéchèse, et *la catéchèse elle-même à la liturgie.* Le réalisme de l'incarnation, mis en lumière par le concile de Chalcédoine et par le synode antiiconoclaste, s'étend jusqu'aux rites sacramentels eux-mêmes. Ceux-ci deviennent, en quelque manière, des « sacrements » c'est-à-dire « des choses signifiantes et efficaces », des « réalités prophétiques » qui font pénétrer le fidèle jusque dans le sanctuaire de la gloire. La liturgie orientale est une sorte d'anticipation, une première manifestation, de cette plénitude des temps, de ce « plérôme eschatologique » déjà présent, stablement, dans l'Église sacerdotale. En ce sens, la liturgie orientale est « Parole de Dieu ». Ces vérités sont admises par la théologie catholique. *La récente restauration de la vigile nocturne de Pâques en est une illustration péremptoire*[1]. Mais il s'en faut de beaucoup que le témoignage

1. Tous ceux qui participèrent à cette vigile en ont été bouleversés. Une évidence est apparue à tous ; le message chrétien est centré sur une vérité, et une seule, mais elle contient toutes les autres : le chrétien est ressuscité dans le Christ. Tout le reste (nous disons *tout* le reste) doit être vu dans cette lumière. Cette vérité retrouve son ampleur : le rite du cierge pascal centre la liturgie sur l'humanité transfigurée du Sauveur. Le symbolisme de la lumière et des ténèbres, incarné par l'illumination progressive du sanctuaire, rend sensible le rôle « cosmique » de la rédemption du Christ, salut de l'âme et du corps, transfigurateur des « nouveaux cieux et de la nouvelle terre ». Le moment de silence observé — enfin ! — entre le *Flectamus genua* et le *Levate*, réintroduit dans le cadre de la prière liturgique le *silentium mysticum*, partie intégrante de toutes les liturgies authen-

vécu des catholiques, dans la prédication paroissiale, dans la « littérature pieuse », dans les « dévotions modernes », ait toujours manifesté ces vérités centrales dans leur pleine lumière. Il faut aller plus loin. L'esprit polémique qui marque les catéchismes de la contre-réforme, a décentré, nous l'avons dit, la présentation de certaines vérités. Rien ne fut délaissé de l'intégrale tradition catholique, mais on la voyait à travers un verre déformant, où certains aspects prenaient une importance hors de pair, d'autres au contraire étaient laissés dans une ombre prudente [1]. Ce fut, de manière générale, l'aspect juridictionnel qui parut dominer. Aucun protestant, aucun orthodoxe, ne nie la réalité du rôle « royal » dans tout ce qui est d'« Église ». Mais l'importance donnée par les traités *de Ecclesia* à l'aspect juridique (que souvent même on négligeait d'éclairer par le rôle « royal » du Messie), atténua dans la conscience immédiate des fidèles *le rôle sacerdotal et prophétique de l'Église.* La prédication apparut surtout sous son aspect

tiques. Il réintroduit aussi, dans le cadre de la « prière commune », ce que l'on appelle la « prière privée » : le pseudo-problème qui a fait couler tant d'encre, en opposant, de manière factice, dévotion personnelle et culte public, s'évanouit ainsi. Enfin, la « contemplation » des rites introduits dans le monde surnaturel de la Jérusalem d'en haut. Cette « révélation » de notre « résurrection » vise une « communauté ». Pareil rite, renouvelé aux sources antiques, est de nature à rapprocher catholicisme et orthodoxie. Signalons aussi la révélation que fut, pour bien des orthodoxes, par exemple pour ceux de l'Institut Saint-Serge, de Paris, la lecture du livre de L. Bouyer, *Le Mystère pascal* (Paris 1950), qui n'est qu'un commentaire des textes liturgiques du *Triduum sacrum* latin. Pour combien de catholiques ce livre ne fut-il pas aussi une vraie « révélation » ?

1. Donnons un exemple : la peur de trop souligner le rôle du fidèle dans la réception des sacrements alla si loin que les rubriques actuelles prévoient que le prêtre réponde pour le fidèle, *Amen*, à la formule *Corpus Domini nostri*... qui accompagne l'administration de la communion. N'est-il pas évident que c'est au fidèle à répondre, comme cela se fait encore dans la liturgie ambrosienne à Milan ?

« d'autorité ecclésiastique »[1]. Cependant, *la théologie catholique enseigne que la fonction juridictionnelle, dans l'Église, est au service du sacerdoce et de la prophétie.*

Cette hiérarchie des valeurs ecclésiales n'a pas été toujours assez mise en lumière dans la pastorale habituelle. Voilà pourquoi tant de catholiques fervents ont souvent l'impression que la prédication est autoritaire et moralisante ; voilà pourquoi ils souffrent d'un apparent divorce entre Écriture sainte, liturgie et enseignement chrétien. Il suffit de lire les documents pontificaux[2] pour voir que jamais le magistère de l'Église catholique n'a négligé son rôle prophétique et sacerdotal[3]. Hélas : ni les fidèles ni même parfois les clercs ne prennent la peine de lire attentivement les textes pontificaux.

1. Ce mot « ecclésiastique » peut être mal interprété. Si on le remplace par le mot « autorité apostolique », il prend son sens exact. Mais peut-on dire que le lien de « l'ecclésiastique » et de l'« apostolique » fut autre chose, dans certains manuels très répandus, qu'un principe énoncé en tête du traité *De Ecclesia Christi*, mais pratiquement négligé ensuite ? N'a-t-on pas cédé à une sorte de « monophysisme » ecclésiologique, en mettant sur le même plan, sans nuances aucunes, tous les actes de l'autorité, et en exigeant à leur égard une obéissance presque passive de la part des fidèles ? Cfr Y. Congar, *Mentalité « de droite » et intégrisme*, dans la *Vie intellectuelle*, Juin 1950.

2. Encore faut-il bien les lire. Certaine supérieure de couvent, ayant lu l'Encyclique *Humani Generis* à ses religieuses, la commentait en disant : « Vous voyez bien que la lecture de la Bible est interdite » ! Heureusement de pareils lapsus deviennent de plus en plus rares, témoin les études fouillées parues sur l'encyclique dans la *Nouvelle Revue Théologique* (à partir de janvier 1951) et le n° de juin 1951 de la *Revue Nouvelle* (*Le catholique et l'actualité intellectuelle*).

3. Oserions-nous dire que la récente définition de l'Assomption est une mise en œuvre de la fonction prophétique de l'Église ? Son aspect « intemporel », apparemment « inactuel », ramène l'attention sur des points négligés dans la vie chrétienne courante, par exemple l'insistance de la Bulle de promulgation sur la résurrection des corps.

VI. Esquisse d'une intégration des points de vue.

Si nous voulions ramener le précédent paragraphe à quelques idées simples nous dirions ceci : Ils semble que nos frères réformés [1] soulignent si fort le prophétisme dans l'Église qu'ils mettent dans l'ombre (nous ne disons pas : qu'ils suppriment) l'aspect ministère et l'aspect juridictionnel. Le texte biblique qui exprimerait assez bien leur point de vue serait celui-ci : *Deus erat in Christo reconcilians sibi mundum* [2].

Nos frères orthodoxes mettent tellement en lumière le rôle sacerdotal de l'Église, qu'ils semblent parfois négliger un peu l'aspect prophétique et juridictionnel de l'Église [3]. Le texte biblique serait ici : *Hoc facite in meam commemorationem.*

Les catholiques, dans leur témoignage vécu (non pas dans le magistère apostolique), semblent mettre tellement le juridique en avant, qu'ils négligent *apparemment* le rôle prophétique et sacerdotal de l'Église. Le texte serait ici : *Pasce oves meas ; quod ligaveris super terram erit ligatum in caelo.*

La théologie de la Parole varie selon qu'elle se situe dans une de ces trois perspectives. La clef de la solution se trouve dans *la personne du Christ,* telle qu'elle dominait l'*Église des temps apostoliques.*

Israël, épouse de Dieu, participait déjà de la dignité

1. Les anglicans et les fractions liturgisantes du protestantisme échappent à cette unilatéralité.

2. On lira G. Aulén, *Christus Victor* (coll. *Les Religions*, nº 4, Paris, 1949) qui est un remarquable commentaire de ce texte scripturaire.

3. On voudra bien nuancer cette affirmation. Les orthodoxes ont un sens aigu de la « hiérarchie » parce qu'ils savent que c'est l'autorité apostolique de l'Église qui fonde le réalisme surnaturel de la liturgie. De même le prophétisme est si peu absent de leur théologie que celle-ci se caractérise par l'insistance sur l'aspect eschatologique.

royale, sacerdotale et prophétique. David, ancêtre du Messie, est ici la figure la plus centrale. L'harmonie, l'« inexistence » mutuelle de ces trois dignités, au sein d'une réalité une, d'un « plérôme », était nécessairement reportée au temps de l'établissement de l'accomplissement du « royaume ».

Jésus, en sa personne divino-humaine, est Roi, Prêtre et Prophète. On peut distinguer en lui, séparément, chacun de ces trois rôles. Certaines actions, certaines paroles sont plus sacerdotales que royales, plus prophétiques que sacerdotales. Mais *ces trois fonctions s'unifient de manière mystérieuse en sa personne* ; celle-ci est constituée par ces trois dignités, et, en même temps, c'est elle qui les fonde, et *qui les transcende* ; elle les dépasse, en une plénitude qui ne peut appartenir qu'à l'homme-Dieu.

L'Église hérite de ces trois dignités. Épouse du Verbe, elle les possède de manière stable. Comme dans la personne du Christ, les trois missions *constituent l'Église*, et, inversement, *l'Église les constitue.* Autrement dit, dans la mesure où l'Église possède une personnalité divine, celle de Jésus, elle contient, dépasse et transcende les charismes de prophétie, la sainteté sacerdotale et l'autorité apostolique.

La manifestation *glorieuse* de ce « mystère » ultime de l'Église est réservée à la fin des temps. On n'insistera jamais assez sur ce point. Une restauration du sens eschatologique de tous les mystères chrétiens s'impose dans la prédication *habituelle* des prêtres catholiques. Ils peuvent, ici, recevoir des leçons de nos frères protestants et orthodoxes. Ceux-ci, sans le savoir sans doute, ne feraient rien d'autre que renvoyer nos théologiens à des textes du magistère qu'ils avaient tout simplement négligés dans leur témoignage vécu.

En deçà de cette manifestation glorieuse du « mystère de l'Église », royal, sacerdotal, et prophétique, il est nécessaire d'admettre, au moins dans la perspective catholique,

que, déjà sur terre, cette triple dignité ecclésiale *apparaît* de quelque manière : c'est là le « signe » par excellence qui authentifie la mission de l'Église, qui manifeste son autorité divine, son rôle de témoin, d'Épouse du Christ.

L'Église des temps apostoliques manifeste *clairement* une miraculeuse plénitude où sacerdoce, prophétie et royauté se soutiennent mutuellement. Les progrès de l'exégèse protestante du *Nouveau Testament* (qui est déjà consignation écrite d'une tradition ecclésiale), orientent en ce sens. C'est l'étude approfondie de l'Église des temps apostoliques qui est le grand lieu théologique de l'œcuménisme.

L'âge d'or de la prédication est précisément celui où elle était reliée à l'Écriture (fonction prophétique) et à la liturgie (fonction sacerdotale), l'autorité apostolique de l'Église étant clairement au service de la sainteté et de la prophétie. La décadence de la « théologie de la Parole » commence dès que ce lien intime est *apparemment* relâché.

Conclusion.

L'Église totale existe, visible, *dès maintenant*, au sein de l'Église de Rome. Le jour où cette totalité sera vécue dans le témoignage concret, évident, de la vie de tous les catholiques, le jour où elle sera proclamée « sur les toits » et non plus seulement murmurée dans le secret des conventicules théologiques, l'Église romaine apparaîtra à tous les frères séparés ce qu'elle est vraiment : la Maison du Christ.

Le dernier mot n'est pas le « gegenüber », le face-à-face, l'affrontement de l'humanité au Dieu céleste, mais la communion, la *Koinônia*.

Bruxelles, 15 mai 1951.

Charles Moeller.

Les fêtes du XIXe Centenaire de saint Paul en Grèce.

15-30 juin 1951.

Dans l'histoire des manifestations œcuméniques, les deux semaines de solennités organisées par l'Église orthodoxe de Grèce laisseront une trace. A l'occasion de la série d'anniversaires que rappellent les années 1950 et 1951 pour l'évangélisation de la Grèce par l'Apôtre Paul, l'Église de ce pays avait conçu de réunir, autour du souvenir de ce grand prédicateur de l'Évangile, des chrétiens, qui représenteraient les différentes confessions séparées et qui, dans les contacts multiples d'un pieux pèlerinage, se retrempant aux endroits de la prédication paulinienne, apprendraient à mieux se connaître, conséquemment à s'estimer et à s'aimer davantage.

Avant de narrer ce que furent ces semaines d'amitié chrétienne, disons déjà qu'elles furent un franc succès.

Le Comité organisateur du Festival saint Paul groupait autour de S. B. Monseigneur Spyridon, les représentants les plus qualifiés de l'Église, du Gouvernement et de l'Université ; son secrétaire général était le Prof. Hamilcar S. Alivisatos. Sa modestie ne nous en voudra pas, si nous disons qu'à un don d'organisation exceptionnel il ajouta un art consommé de grouper et d'utiliser toutes les collaborations. Durant quinze jours, quelque deux cent quatre-vingt personnes furent conduites sur toutes les mers et sur bien des routes de la Grèce, sans que le moindre accroc vint contrarier les projets ébauchés. Mais, ce serait taire l'essentiel que de ne pas souligner combien le Prof. Alivisatos réussit à être l'âme du pèlerinage paulinien ; il le

conduisit avec toute la délicatesse qui était de rigueur au milieu de cette diversité de cultures religieuses, il eut pour chacun les sentiments qu'il fallait et il trouva les mots pour les exprimer. Il fut secondé par ses collègues des Facultés de Théologie d'Athènes et de Salonique, dont la large érudition trouvait avec les pèlerins des points de contact qui permirent d'heureux échanges de vue.

C'est sous la houlette du métropolite Ambroise de Phtiotide (Lamia), vice-président du Saint Synode d'Athènes, que se déroula le pèlerinage ; au milieu de très nombreux prélats représentant les Églises de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Chypre, de Belgrade et l'exarcat russe d'Europe occidentale, c'est lui qui présidait aux cérémonies qui assurèrent à cette quinzaine son caractère profondément religieux.

A l'invitation de l'Église de Grèce beaucoup avaient répondu : les Coptes d'Égypte et d'Éthiopie par l'envoi de trois archevêques ; l'Église anglicane avait groupé autour de l'archevêque d'Armagh quatre autres prélats ; l'évêque Gulin de Finlande dirigeait une nombreuse représentation du clergé scandinave de confession luthérienne et ils furent rejoints, lors des dernières journées à Athènes, par les évêques de Berlin et de Hanovre ; de la Suisse calviniste, de France et de Belgique était venu un groupe de pasteurs distingués. A ces assises œcuméniques le Conseil de Genève se devait de participer : son secrétaire général, le Pasteur Visser t'Hooft et son secrétaire général adjoint, le Révérend Tomkins, le représentaient. Nous serions incomplets si nous ne signalions pas à nouveau, à côté d'éminents exégètes de divers pays d'Europe, la présence, presqu'au complet, du corps professoral des Facultés théologiques d'Athènes et de Salonique. Un bon groupe de leurs jeunes étudiants en théologie apportait à la docte réunion une note de jeunesse et d'entrain ; ils y étaient aidés par des délégations

de jeunesse affiliées au Mouvement Œcuménique, parmi lesquels les jeunes représentants du patriarcat d'Antioche témoignaient d'un magnifique élan et d'une large ouverture d'esprit.

Si cette brève nomenclature recouvre les noms de ceux qui prirent part à l'ensemble des festivités, comment ne pas parler de S. B. l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Monseigneur Spyridon ; durant les cinq journées que durèrent les cérémonies athéniennes, c'est lui qui accueillit ses hôtes et sa souriante et tranquille dignité ajouta à l'éclat des cérémonies qu'il présidait. A ses côtés, le vénérable patriarche d'Antioche, S. B. Monseigneur Alexandre, portait avec sérénité le poids de ses quatre-vingt six ans. D'autres prélats, tant de l'Église de Grèce que de celle de Constantinople, rejoignirent les pèlerins à Athènes et entouraient les deux Béatitudes.

A l'invitation qui avait été adressée au Vatican, Mgr Montini avait répondu dans une lettre adressée à S. B. Monseigneur Spyridon ; il y avait exposé, entre autres, comment le Saint-Siège auquel le gouvernement hellène ne permettait pas d'entretenir à Athènes une délégation permanente d'ordre spirituel, pouvait difficilement envoyer une mission qui le représenterait en cette circonstance. La presse grecque commenta largement et dans des sens divers cette décision ; nous ne risquons pas de nous tromper en disant que les meilleurs esprits là-bas regrettèrent qu'une occasion de contact ait été perdue. Pourtant quelques personnalités catholiques qu'une invitation personnelle avait touchées furent au nombre des pèlerins de saint Paul, assurés qu'ils étaient que leur présence là-bas ne serait nulle part mal interprétée. Qu'il soit permis de dire ici le souvenir ému et reconnaissant qu'ils ont emporté de tant d'amitiés et de délicates attentions qui les ont entourées.

C'est le vendredi 15 juin dans la nuit que les pèlerins

prirent place à bord du bateau « Aegaeon » qui devait, durant neuf jours, les conduire sur les traces de l'Apôtre. Après avoir longé longtemps l'île d'Eubée et doublé le cap de la Sainte Montagne, non sans avoir regretté qu'un programme trop chargé les empêchât d'y débarquer, le pèlerinage se trouvait au matin du 17 juin, Pentecôte orthodoxe, en rade de Cavala, l'antique Neapolis. C'est là qu'apparut pour la première fois, aux yeux de chrétiens d'Occident, peu habitués à de telles manifestations, la merveilleuse et profonde religiosité du peuple grec. Dans cette ville importante, industrielle surtout, toute la population était debout pour participer à l'accueil des pèlerins et pour apporter son tribut à la glorification de l'Apôtre des nations. Durant le service liturgique qui se déroula à la Métropole, comme au cours du pèlerinage proprement dit qui conduisit à Philippes les fidèles disciples de Paul, au long des routes, parmi les ruines vénérables, un peuple entier était là, s'unissant aux prières et aux hommages. Guidé par les autorités publiques, modéré parfois dans son enthousiasme par les forces de l'ordre, il donnait le témoignage d'une nation unie à son Église et vivant de sa vie. Ce qu'il nous fut donné de voir à Cavala et à Philippes, nous devions le retrouver partout où nous passâmes en terre hellène, même dans les quartiers écartés des grandes villes de Salonique et d'Athènes, où les souvenirs historiques et religieux nous conduisaient.

Faut-il dire qu'à ces témoignages populaires, ne manquèrent pas de s'ajouter les voix autorisées de l'Église locale qui nous accueillait, ainsi que celles des autorités civiles dont le concours était entier en ces journées ; toutes concordaient pour magnifier à la fois la prédication de l'Apôtre, la patrie grecque et l'Église indéfectiblement unies.

Si la vision de Troas avait incité l'Apôtre à passer en Macédoine, ce n'est pas par la seule prédication de Philippes

qu'il estima avoir répondu à l'appel divin. La riche province comportait d'autres centres que Paul voulut visiter. Thessalonique, la grande métropole, l'appelait ; il y fut, et chemin faisant, il fit halte à Apollonie, près de Hiérissos, au point même où la presqu'île de l'Athos se soude au continent. Espoir avait été laissé d'un bref arrêt à cet endroit, qui, outre la commémoration paulinienne, aurait permis de voir en son évêché le vénérable métropolite de Hiérissos et Aghion Oros, qui lui aussi représentait le Saint Synode d'Athènes au milieu des pèlerins. Force fut pourtant d'abandonner ce point du programme et de gagner directement Salonique où le bateau accosta au clair matin du lundi de Pentecôte. Tout était prêt pour assurer notre départ immédiat vers Bérée (Veria) à quatre-vingts kilomètres vers l'ouest. On sait comment la parole évangélique y avait été reçue chaleureusement ; l'accueil qui nous fut réservé rappela quelque peu l'antique empressement. Dans cette ville de Bérée, encore toute imprégnée du cachet oriental laissé par la longue domination turque, et qui a gardé tant d'édifices religieux disséminés et cachés dans de petites ruelles, avec des peintures byzantines des XIVe et XVe siècles marqués encore parfois des traces des déprédations sacrilèges de l'occupant, nous entendîmes la parole apostolique du métropolite, Mgr Alexandre, et le professeur Koumoutsopoulos, qui occupe la chaire de dogmatique à l'Université de Salonique, nous exalter longuement la carrière de saint Paul.

Si la réception à Bérée nous charma par la cordialité de l'accueil auquel toute la population s'associa, celui de Salonique y ajouta tout ce qu'un grand centre urbain et une cité universitaire peuvent apporter. Une physionomie domina les nombreuses réunions où les pèlerins se trouvèrent réunis, celle de Mgr Panteleimon, tout récemment promu à la métropole de Macédoine. Ancien métropolite d'Édesse

et délégué de l'Église de Grèce aux réunions œcuméniques, il était un des hommes les plus qualifiés pour accueillir la nombreuse caravane qui venait à lui. D'une urbanité exquise dans les réceptions qu'il présida, soit avec le Maire à notre retour de Bérée, soit seul, lors de la réunion au monastère de Vlatadon le soir de notre départ, il ne fut pas moins imposant à la liturgie pontificale qu'il célébra à l'Église de Saint-Dimitri et dans l'homélie qu'il y prononça. Salonique à côté de ses souvenirs pauliniens recèle des trésors d'art romains et surtout byzantins, témoins de toutes les transitions qui permirent à ce génie de créer à côté d'un Saint-Dimitri, splendidement restauré, une Sainte-Sophie, aux influences orientales, une Panaghia Khalkéon ou une église des Saints-Apôtres.

L'Université aussi nous accueillit et, après son recteur, le doyen de la Faculté de Théologie, prof. Joannidis, dégagea tout le sens que prenait le pèlerinage paulinien. Une adresse fut lue en cette séance par le prof. Lemaître, au nom de la Faculté de Théologie de Genève.

L'Apôtre nous appelait ailleurs et après deux jours en rade de Salonique, « l'Aegaeon » levait l'ancre au soir du 19 juin et dirigeait sa navigation vers Preveza, sur l'Adriatique, dans le sud de l'Épire. Longue traversée que celle-là, trente-six heures dans les eaux grecques avec l'infinie variété des côtes et des îles, la splendeur du temple de Poseidon au Cap Sounion, Égyne, Salamine, puis le canal de Corinthe ; mais ces heures passées à bord favorisaient étrangement les contacts et la connaissance mutuelle ; nous dirons tantôt comment le climat religieux et paulinien de notre croisière fut maintenu toujours à un diapason qui l'empêcha de devenir un voyage de tourisme. C'est l'épître à Tite (III, 12) qui nous révèle la présence de l'Apôtre dans la ville romaine de Nicopolis, où une tradition veut qu'il ait passé l'hiver 63/64. Bâtie par Auguste en mémoire de la bataille navale

d'Actium, ce n'est plus aujourd'hui qu'un champ de ruines, bien délimitées pourtant dans son enceinte de murailles et où des fouilles savantes ont mis à jour de précieuses mosaïques. La visite de Nicopolis, sise à 8 kilomètres de Preveza permit de voir ces pauvres populations d'Épire aussi ferventes dans leur accueil que celles des riches plaines de Macédoine. La réception fut la même ; au milieu des ruines la mémoire de l'Apôtre fut célébrée dans les chants liturgiques et dans les harangues officielles. Notre passage fut bref, car il fallait faire voile vers la Crète.

Autre longue traversée, riche aussi de souvenirs : Leucade, Ithaque, (l'île d'Ulysse), Céphalonie, Zante, ces jardins de la mer Ionienne, puis la haute mer nous prit et nous déroba la vue des côtes du Péloponnèse ; elle fut clémente pourtant, car nous doublâmes le cap Matapan, si fertile en tempêtes, sans même nous en apercevoir et, au matin du 22 juin, nous longions déjà les côtes rocheuses de la Crète méridionale. Le but de notre périple autour de l'île était de commémorer le souvenir si précisément évoqué dans les Actes (XXVII) du naufrage de l'Apôtre, lorsque, prisonnier, il était conduit à Rome et qu'après une escale à Bons-Ports il déconseilla à l'équipage de reprendre la mer, divinement averti qu'il était des suites tragiques de cette navigation. Au large, en face de la petite baie historique, le navire fit halte et la lecture publique du chapitre des Actes, en même temps qu'une brève cérémonie, commémorèrent l'événement où Paul joua un si grand rôle. Ce n'est que le lendemain matin, après avoir achevé de contourner la Crète, que nous débarquâmes à Heracleion, l'ancienne Candie. Au milieu des souvenirs vénitiens encore si apparents, l'accueil enthousiaste de la population et des autorités nous conduisit à la Métropole où la Doxologie préluda aux quelques heures qu'il nous était donné de passer dans l'antique cité. Nous pûmes durant cette matinée visiter les palais de Cnossos

et prendre contact avec ces vestiges impressionnants de la civilisation minoenne.

Le programme nous proposait encore deux étapes avant de rejoindre la Grèce continentale. C'est vers Rhodes que nous nous dirigeâmes ce samedi après dîner en quittant Heracleion. Notre arrivée au large de Lindos fut sans doute un des sommets du pèlerinage. Gagnant, aux premières heures du dimanche, le petit havre où nous déposa la vedette du gouverneur général des îles du Dodécanèse, nous avions sous les yeux un incomparable spectacle. L'acropole dominait le paysage et laissait paraître dans l'azur du ciel les sveltes colonnes des anciens temples en même temps que la massive architecture du Castro des Chevaliers. En face, un peu en dessous, dominant les flots, la modeste chapelle de Saint-Paul, rappelant aux croyants son débarquement et sa prédication. Là nous attendaient l'archevêque Mgr Spyridon, entouré des métropolites des îles ; là prit la présidence de la cérémonie Mgr Dorothée, métropolite des îles des Princes, premier délégué du patriarcat œcuménique, sur le territoire duquel nous nous trouvions. Dans ce site incomparable se déroula l'office liturgique, rehaussé par de très belles mélodies byzantines, exécutées par un chœur habile, dans un style peut-être plus pur, en tout cas moins imprégné d'orientalisme que celui qu'on adopte à Constantinople. La remarque vaut d'ailleurs pour toutes les cérémonies liturgiques auxquelles nous assistâmes en Grèce.

Le peuple était nombreux qui priait avec nous, peuple simple, imprégné des coutumes locales dont les anciens gardaient fidèlement la marque, dans leurs vêtements ; ils témoignèrent de cette déférence pour l'étranger, de cette philoxénie si touchante partout en Grèce, et ils eurent des manières délicates de la prouver. Certains d'entre nous plus hardis n'hésitèrent pas à escalader l'acropole de Lindos

et à contempler ainsi de plus près une double merveille de l'art et de la nature ; d'autres regagnèrent le village où ils eurent la joie de visiter l'admirable église paroissiale, toute tapissée de peintures dans un état de parfaite conservation, malgré leur date d'exécution, 1489. Puis ce fut, à travers l'île des fleurs, une promenade de 56 kilomètres qui nous mena à la capitale. Rhodes, son nom seul l'indique, c'est le joyau du Levant, la perle des îles ; la ville des chevaliers est là encore, entière avec le souvenir des prouesses héroïques de ceux qui la construisirent ; la ville moderne aussi, admirablement bâtie au cours de l'occupation italienne ; la ville orientale n'est pas morte : des mosquées sont restées qui rappellent l'Asie toute proche. Nous passâmes trop vite à travers ces merveilles auxquelles une végétation et une flore prodigieuses ajoutaient un charme d'Éden. Le gouverneur général nous attendait dans le somptueux « Hôtel des Roses » ; sa réception brillante, l'exquise allocution française qu'il adressa à ses invités étaient en harmonie avec le cadre de splendeurs où nous étions plongés. Hélas, il fallait le quitter, mais l'image demeura des fascinations de l'île, du souvenir apostolique et des solennités qui l'avaient célébré.

Dernier embarquement, nous faisions route vers Corinthe d'où par la voie terrestre nous allions regagner Athènes. C'est à l'ancien port de Cenchrées, d'où l'Apôtre était reparti pour Éphèse après avoir passé dix-huit mois dans la ville, que nous touchâmes. Éloigné de la ville nouvelle par toute la profondeur de l'isthme, plus distant encore des ruines de la cité antique, des cars nous y attendaient qui allaient jusqu'au soir nous conduire. Plus que partout ailleurs peut-être, la pensée de Paul domine Corinthe : outre le récit des Actes (XVIII) qui nous le montre dans cette ville dès le printemps 52 et qui situe son action à la synagogue, sa vie au milieu de la population juive, l'écho de ses deux

Épîtres résonnait à travers les ruines fameuses. C'est au milieu d'elles que retentit une nouvelle fois le tropaire chanté à la gloire de l'Apôtre.

C'est à Corinthe aussi que le patriarche Alexandre d'Antioche rejoignit le pèlerinage. Il fut reçu l'après-dîner dans la Métropole ; après qu'eurent été célébrés devant lui les rites liturgiques habituels, une très belle exécution musicale nous retint quelque peu. C'était le chant des Actes à la manière que la liturgie latine emploie lors des offices de la Semaine Sainte pour chanter la Passion du Sauveur ; l'effet en était grandiose. Nous rentrâmes le soir à Athènes et les hôtes allaient pouvoir apprécier de plus près la délicate hospitalité du Séminaire théologique, et de son Recteur. le Métropolite Basile ; le Séminaire est une construction toute moderne, derrière l'antique Moni Petraki.

Les journées passées à Athènes laissèrent naturellement aux participants une certaine liberté ; en effet les visites collectives organisées n'entraient pas tout à fait dans la perspective des cérémonies pauliniennes ou des réunions œcuméniques. Nous ne dirons donc d'elles que ce qui y eut trait plus directement. Particulièrement remarquable fut, au soir du 26 juin, la réception des pèlerins par S. B. l'archevêque Spyridon et les membres du Saint Synode. L'archevêque-Primat, avec une rare élévation de pensée et de sentiments, adressa à tous le salut de l'Église de Grèce et il développa les espérances que la concentration opérée autour de la figure de l'Apôtre permettaient d'entretenir au point de vue de l'unité chrétienne. Le rôle de la charité dans les relations entre chrétiens séparés fut ainsi très heureusement mis en relief. Sa Béatitude voulut bien écouter les adresses que les membres des principales délégations lui remirent ; à ses côtés se tenait le patriarche Alexandre et il fut assisté durant cette réception par le prof. Alivisatos.

Nous nous en voudrions de taire l'honneur extrême que

constituèrent pour les invités étrangers les réceptions tant de Leurs Majestés, au château de Tatoï, que du Maire d'Athènes, au soir du 27 juin, ou des membres du Gouvernement au Yachting Club de Phalère en la vigile de la fête des Apôtres. Mais nos deux visites à l'École théologique de l'Université permirent de nouveaux contacts et nous mirent en présence du corps professoral au grand complet. C'est le doyen de la Faculté, prof. Vellas, qui nous souhaita la bienvenue, tandis qu'à la séance du 29 le prof. Alivisatos développa la doctrine de saint Paul et ses relations avec le problème de l'unité chrétienne ; ce furent respectivement le pasteur Clavier de Strasbourg et l'évêque luthérien finlandais Gulin qui leur répondirent au nom des délégations étrangères.

S'il fut un point culminant parmi les manifestations athéniennes, c'est sans contredit les Vêpres solennelles de saint Paul célébrées à l'Aréopage au soir du 28 juin. Dans un cadre unique, face à l'Acropole, alors que le soleil couchant dorait le temple de la Victoire Aptère, les Propylées et les frontons du Parthénon, devant une foule immense, au premier rang de laquelle avaient pris place le Roi et la Reine, un nombreux clergé, archevêque et patriarche en tête, célébra l'office sur le rocher de l'Aréopage. Des diffuseurs faisaient retentir au loin les chants liturgiques byzantins exécutés par une chorale puissante, comme fut propagée la lecture solennelle du récit de la prédication athénienne de l'Apôtre, au chapitre XVII des Actes, ou la très noble allocution de l'archevêque qui clôtura la cérémonie. C'était tout un peuple qui communiait dans la prière et la présence d'ecclésiastiques d'autres confessions au milieu du clergé grec donnait à cette manifestation une singulière résonance d'unité. Le lendemain en l'église Métropole, une liturgie pontificale officiée par S. B. l'archevêque assisté de nombreux autres prélats et de tout un clergé devait clôturer les

fêtes religieuses ; l'ordination d'un sous-diacre et d'un diacre au cours de la liturgie ajouta encore à la grandeur des rites sacrés. Un Te Deum enfin, chanté devant la famille royale et le corps diplomatique témoigna, en cette fête patronale du souverain, de l'union intime du trône et de l'autel.

La dernière journée des fêtes pauliniennes était venue : au matin du 30 juin, les hôtes étrangers visitèrent les organisations catéchétiques et sociales de « l'Apostoliki Diakonia » et le prof. Vellas, secrétaire général de ce mouvement si vivant, sut les intéresser aux espérances qu'elles permettent d'entretenir. Une nouvelle fois, S. B. l'archevêque vint au milieu de nous pour nous adresser des paroles d'adieu et laisser aux principaux invités étrangers le très beau souvenir d'une médaille en bronze artistement frappée aux traits de l'Apôtre.

* * *

Avons-nous rendu par cette description toute la physionomie du pèlerinage paulinien ? Nous ne le croyons pas et nous nous en voudrions de demeurer comme à l'extérieur de notre sujet. Cette navigation à travers les mers chatoyantes de l'Hellade aurait pu ressembler à l'une des nombreuses croisières qu'organisent ceux qui sont épris du passé et de ses merveilleux vestiges ; il n'en fut rien, hâtons-nous de le dire. La seule présence de très nombreux prélats orthodoxes parmi les pèlerins facilitait le maintien à bord d'un climat religieux, qui ne nuisit en rien à la cordialité et à l'entrain de tous ; l'élément ecclésiastique étranger n'était pas lui non plus de nature à troubler cette atmosphère. Lorsqu'une traversée plus longue imposait de demeurer à bord, un service liturgique était organisé dans le grand salon du bâteau ; chacun était libre d'y assister et, assez naturellement, il était célébré dans le rite byzantin, avec cet art des adaptations que permet le rite orthodoxe, qui demeure libre d'abréger l'accessoire, lorsqu'il y a lieu, et qui sauvegarde si bien l'essentiel et

le caractère d'authenticité qu'il porte en lui. Le soir, presque chaque jour, nous pûmes assister à l'office des Vêpres et nous entendîmes ainsi celles de la Pentecôte et, au soir de la fête, la circonstance unique des prières au Saint-Esprit récitées à genoux par le célébrant. Disons aussi que les évêques anglicans célébrèrent plusieurs fois leur liturgie, au milieu du respect général avec la participation des tenants des Églises réformées épiscopaliennes.

Aux offices liturgiques s'ajoutait encore une autre préoccupation religieuse : les conférences qui, deux fois le jour, si l'on ne descendait pas à terre, étaient organisées à bord. Nous entendîmes ainsi, dans le cadre du paulinisme, le professeur Konidaris d'Athènes nous parler de la fondation de l'Église de Grèce, alors que l'abbé Beauduin de Liège esquissait la prédication à Athènes et à Corinthe et montrait l'effort d'adaptation qui avait amené l'Apôtre à la seconde. Le professeur Trembelas esquissa la physionomie morale de Paul, tandis que le pasteur Clavier insista davantage sur sa conscience morale ; le professeur Benz de Marbourg dit comment il concevait les visions pauliniennes et le pasteur Hoyois d'Anvers traita de son génie missionnaire. C'est l'archevêque d'Armagh qui répara une omission en parlant de l'indissoluble unité de Pierre et de Paul. Au pasteur Visser t'Hooft revint de chercher le fondement paulinien de l'action du Conseil Œcuménique en développant la doctrine de l'échange des charismes.

Si ces causeries, familières et dénuées de prétentions trop scientifiques, groupaient l'ensemble des participants, il en était d'autres, organisées par les groupements de jeunesse, où, sous la conduite de maîtres avertis, les jeunes apprenaient à lire et à comprendre les Écritures. Si la recherche de quelque endroit plus solitaire conduisait parfois hors des grandes artères du navire, il n'était pas rare qu'on y rencontrât de jeunes groupes sérieusement penchés sur le texte sacré et qu'on en fut édifié.

Sollicitude paulinienne d'abord, pourrions-nous dire, préoccupation œcuménique aussi. Se connaître d'abord, afin de s'apprécier mutuellement et de s'aimer, tel était, avons-nous dit déjà, le but inscrit. Il ne fut pas recherché d'une manière directe dans des échanges de vues publiques, mais nombreuses étaient les occasions de prendre contact, tant au cours des traversées qu'au hasard des visites et des débarquements. Si les affinités linguistiques ramenaient plus naturellement l'un vers l'autre tel ou tel groupe, toujours pourtant un profond esprit fraternel présida à toutes les rencontres.

Si l'on cherchait à préciser quelle fut durant cette quinzaine la position du si petit groupe catholique, il faudrait dire d'abord qu'il a cherché à n'en adopter aucune, qu'il est allé à tous avec la même amitié et que ses membres ont suivi dans les relations qu'ils ont pu nouer la pente qui leur était tracée par leur préparation préalable. Ils seront unanimes à témoigner de la déférence et de l'amitié que tous leur ont marquées, sans que la non participation officielle de leur Église fût jamais un objet de discussion. Il n'est pas possible de nier que beaucoup regardent vers l'Église catholique, que tous savent son organisation, son travail spirituel profond, son adaptation aux problèmes de l'heure présente. La jeunesse en particulier, plus en contact avec le monde d'aujourd'hui, est soucieuse de connaître les positions catholiques. Sur le terrain de l'action elle se rend compte qu'il y a des possibilités de travail en commun où aucun risque n'apparaît de se heurter aux formules dogmatiques. C'est avec quelque hésitation peut-être que les plus anciens entreraient dans ce sillage ; il nous fut pourtant donné d'entendre la plus haute voix orthodoxe le souhaiter. On rappelle volontiers dans les milieux grecs l'encyclique du patriarcat œcuménique datée de 1920. où, bien avant la lettre, on augurait la création d'un mouvement œcuménique qui grouperait les confessions chré-

tiennes autour des problèmes moraux et sociaux, de manière, en répondant aux nécessités de l'heure, à amorcer des contacts salutaires.

* * *

Il semble nécessaire au lendemain de tant de relations avec le monde grec orthodoxe d'ajouter quelques traits plus généraux qui aideront à le comprendre et à l'apprécier davantage. Nous l'avons noté déjà, au fil de notre description, le peuple grec est demeuré profondément religieux. Si cette religiosité ne se traduit pas toujours en pratiques obligatoirement imposées, l'explication réside dans la mentalité générale du christianisme orthodoxe, grec en particulier, qui n'a pas cherché à traduire en commandements précis l'expression de la vie religieuse des fidèles. Peut-être peut-on parler ici du non-juridisme de l'Orthodoxie. Cette religiosité, elle est spontanée et elle se traduit en gestes et en formules religieuses ; en cela elle n'est pas si éloignée de celle qu'on peut rencontrer dans le catholicisme des populations méridionales. Mais le christianisme du peuple grec est greffé sur l'Église orthodoxe de Grèce et derrière elle sur le patriarcat œcuménique. Le souvenir est indélébile des siècles de domination étrangère durant lesquels l'Église a incarné la nation ; c'est là un complexe spécifique peut-être à la race hellène et qu'il importe de garder devant les yeux ; d'autres Églises autocéphales ne le réalisent pas et nous fûmes témoins de l'étonnement de l'un ou l'autre de leurs tenants devant l'incessant parallélisme tressé dans les harangues officielles entre l'Église et la nation.

Exprimant devant un prélat grec l'admiration profonde que m'inspirait la vitalité religieuse du peuple et son attachement à l'Église, celui-ci me fit une réponse qui mérite d'être retenue : l'Église a toujours partagé le sort de son peuple ; elle a souffert avec lui, lutté avec lui, connu avec

lui la liberté. L'évêque n'appliquait pas seulement cet axiome aux temps anciens, il en trouvait la justification à notre époque même et il rappelait la période, douloureuse entre toutes, de la guerre civile, alors que les institutions publiques comme tout ce qui était d'ordre religieux étaient attaqués par les agents de l'étranger. A son sens, les ruines, les deuils, les martyres endurés par l'Église et imposés à elle par le communisme matérialiste avaient accru le sentiment religieux populaire et son attachement à l'Église.

Nos observations d'Occidentaux ont dû être incomplètes, lorsque nous nous sommes trouvés en présence des troubles qui ont déchiré la Grèce au lendemain de la seconde guerre mondiale ; nous avons été tentés de faire de ce pays une sorte de champ clos où Orient slave et Occident américanisé s'affrontaient. Ce faisant, nous n'avons pas rendu au peuple grec lui-même tout le mérite auquel il avait droit. La réaction qu'il opposa au matérialisme marxiste, elle était spontanée, elle trempait aux sources mêmes de sa religiosité. Elle eut besoin pour triompher de l'aide du dehors, parce que l'attaque renouvelait sans cesse au dehors ses forces vives.

Si le sentiment populaire méritait d'être mis en relief, la vie même de l'Église témoigne d'une profonde vitalité. Il y a au sein du christianisme grec un désir d'approfondissement. Il se traduit spontanément dans les mouvements de jeunesse. Celui de « Zoé » est le plus connu, mais il n'est pas le seul. Des jeunes gens en grand nombre, surtout des étudiants, en font partie et y manifestent un grand entrain, animé d'un véritable esprit surnaturel. Ils ont entrepris une tâche d'enseignement religieux ; ils aspirent à une rénovation liturgique et à une mise en valeur des richesses traditionnelles que l'Église orthodoxe a si scrupuleusement conservées ; ces mouvements souhaitent la mise en honneur de la prédication, de la pratique plus fréquente des sacrements de pénitence et d'eucharistie. Si leur origine fut de caractère privé et s'appuya sur des ecclésiastiques de

valeur et des théologiens des Universités, ils n'en marchent pas moins dans les voies tracées par l'Église et sa tradition.

A côté d'eux, directement inspirée par l'Église, mais se développant avec une liberté qui est le propre de l'Orient chrétien, il y a l'œuvre grande entre toutes de « l'Apostoliki Diakonia ». Elle se propose de renforcer l'action et l'influence de l'Église. Elle s'est attachée d'abord à relever la prédication religieuse ; elle fournit, grâce aux écoles qu'elle a établies, des prédicateurs qui vont, à travers les diocèses, accomplir de véritables missions. On sait, en effet, que le recrutement du clergé rural dans les diocèses grecs n'est pas de nature à fournir au clergé beaucoup d'éléments instruits.

C'est pourquoi l'œuvre catéchétique préoccupe aussi vivement l'« Apostoliki Diakonia » ; des écoles qu'elle a fondées ont pour but de former des laïques qui soient capables de suppléer le clergé pour l'enseignement religieux.

Les préoccupations sociales ne sont pas étrangères non plus à l'œuvre dont nous parlons et le prof. Vellas nous fit visiter des écoles techniques et nous entretint des plans magnifiques qui ont été conçus pour bâtir à Daphni, aux portes d'Athènes, un imposant centre pour les activités diverses de l'œuvre.

Si les hôtes de l'Église de Grèce ont eu la faveur de jouir de l'hospitalité du séminaire théologique d'Athènes dont nous avons parlé, ils ont ainsi enfin été les témoins de l'attention vigilante que porte l'Église au problème, capital entre tous, du recrutement et de la formation du clergé.

Ces quelques notes ont voulu compléter les souvenirs d'un pèlerin de saint Paul ; elles n'ont guère débordé du cadre qu'il s'était tracé, car elles ont permis de montrer comment, à l'heure présente, l'Église de Grèce avance sur les traces indiquées par l'Apôtre.

Dom Pierre DUMONT, O. S. B.

Chronique religieuse.

Église catholique. — La CONFRATERNITÉ SLOVÈNE DES SS. CYRILLE ET MÉTHODE a célébré son CENTENAIRE en avril dernier. En 1891 — il y a exactement soixante ans — le Dr A. C. STOJAN, archevêque d'Olomouc (Tchécoslovaquie), lui donna une impulsion nouvelle en fondant l'Apostolat des SS. Cyrille et Méthode. L'on sait combien cette œuvre, par ses congrès (à Véléhrad) et ses publications, a fait pour promouvoir, dans un esprit irénique, la cause de l'Union. S. S. le Pape Pie XII s'est associé à ce jubilé en adressant une lettre au Cardinal Tisserant [1]. En raison des circonstances, ce centenaire n'a pu être célébré avec tout l'éclat qu'il méritait [2].

Mgr Valeriu Trajan FRENȚIU, évêque grec-catholique d'Oradea Mare, est décédé en prison en ROUMANIE à l'âge de 76 ans.

Renouvelant pour la première fois depuis 1940 la tradition d'avant guerre aux PAYS-BAS, l'« APOSTOLAAT DER HERENIGING » a organisé des journées d'études à Nimègue les 18 et 19 juin. Elles avaient pour thème le Concile de Chalcédoine (451). S. E. Mgr Dr ALFRINK, nouvel évêque

1. Cfr *L'Osservatore Romano*, 18 avril 1951 ; *DC*, 20 mai.

2. Le président de l'« *Apoštolat sv. Cyrila a Metoděje* », Mgr François JEMELKA, nous envoya quelques informations intéressantes sur les résultats des fouilles à Staré Město-Velehrad durant les dernières années. Ces recherches ont dissipé d'une façon définitive les derniers doutes touchant l'importance historique de ce territoire. Elles prouvent la justesse d'une tradition de nombreuses générations qui plaçaient à cet endroit le centre de la Grande Moravie et le foyer de l'activité des deux frères de Thessalonique, Cyrille et Méthode. En 1948, ayant ouvert un vaste chantier de fouilles à Staré Město, on découvrit des cimetières et les fondements de deux sanctuaires byzantins (dont un dédié à saint Clément) qui sont vérifiés comme étant en relation avec la mission des deux apôtres des Slaves.

coadjuteur d'Utrecht, assistait à l'ouverture de ces journées. Dans son allocution, il a assuré qu'il donnerait tout son appui à ces réunions en faveur de l'Union des Églises.

Un Messager catholique russe *(Rousskij Katoličeskij Vjesnik)*, périodique bimensuel (rédaction : 73, Avenue A. Buyl, Bruxelles), a fait son apparition en janvier dernier. Il porte en exergue : *V edinjenii sila* : l'union fait la force, et poursuit un but d'entr'aide spirituel.

L'Église russe en URSS. — Les trois premiers fascicules du *Journal du Patriarcat de Moscou* de 1951 contiennent, comme d'habitude, de nombreuses pages consacrées à la lutte pour la paix. Ainsi que nous l'avions déjà laissé entrevoir dans notre précédente chronique (p. 206), les invectives habituelles à ce sujet contre le Vatican ont disparu. Même le discours prononcé par le métropolite Nicolas à Berlin, le 23 février dernier, lors de la première session du conseil mondial pour la paix [1], en est exempt. Par contre, on trouve dans ces numéros deux longs articles comportant une suite dont les titres seuls sont suffisamment éloquents : A. Volkov, *L'abandon des fondements chrétiens par le Vatican* (nº 1, p. 30-43 ; nº 2, p. 21-23), où l'ecclésiologie orthodoxe est comparée à l'ecclésiologie catholique : travail de seconde main basé sur quelques auteurs russes du XIXe siècle. (surtout E. Akvilonov, *L'Église*, 1894). L'autre article a pour titre : *Le métropolite Pierre Moghila. La lutte contre l'influence jésuite uniate en Ukraine et en Russie blanche.* (par J. Spasskij, nº 1, p. 44-52 ; nº 3, p. 40-49). Le nº 2 contient aussi un article sur l'histoire de l'union des Uniates biélorusses, par I. Šabatine.

Science et Vie, l'organe de l'Académie des Sciences et de la « Société des Études politiques et scientifiques ». (Cette dernière fut constituée en 1947 pour combattre la

1. Cfr *ŽMP* 1951, nº 3, p. 15-21.

religion ; son nouveau président, le professeur A. I. Oparine participa au congrès de la paix à Berlin en février dernier), traite dans le premier numéro de cette année de la nature des religions. On y lit : « La religion est une des formes d'oppression spirituelle à laquelle partout les masses sont exposées ». La *Komsomolskaja Pravda*, N° 96, 1951, reprend le même thème à propos de questions posées par des lecteurs, qui s'étonnaient d'avoir constaté chez des membres de la jeunesse communiste des « préjugés religieux » et la croyance en un « esprit ». Si cela nuit à l'éducation communiste, à quoi bon encore tolérer une Église en URSS ? — L'organe de la jeunesse communiste y répond que ce raisonnement est juste mais que ni la fermeture des églises, ni l'interdiction des cérémonies religieuses ne peuvent efficacement lutter contre la religion. Il convient d'expliquer avec patience et conviction la nature réactionnaire et non scientifique des conceptions religieuses : les jeunes gens qui fréquentent les églises et qui s'y marient doivent être amendés par voie de persuasion... Cet article stigmatise l'Église catholique comme étant « l'ennemi le plus haineux du progrès, l'oppresseur de tout ce qui est d'avant-garde ». — Sous l'égide de l'académie des sciences, le Musée de l'histoire des religions a ouvert à Léningrad une exposition intitulée : *Le Vatican au service de l'impérialisme.*

Religious News Service (N. Y. 25 juin) rapporte qu'un représentant officiel du gouvernement de Moscou est arrivé à Jérusalem pour assumer l'administration des biens de l'Église orthodoxe russe en ISRAËL. Cette information révèle bien la situation du Patriarcat russe : On se rappelle qu'en 1949, après de multiples négociations, ces biens ont changé de propriétaire, après avoir auparavant dépendu du Synode des évêques russes à l'étranger. Le grand couvent de Tabitha, près de Tel-Aviv, a été fermé aux visi-

teurs et abrite désormais le personnel technique et la section de radiodiffusion de la légation soviétique [1].

Émigration. — Nous avons signalé récemment que différents milieux orthodoxes des États-Unis aspiraient à voir se former une Église orthodoxe américaine unifiée [2]. Le *Year Book of the Russian orthodox Greek-Catholic Church of North-America* [3] relate à ce propos une résolution prise lors du huitième Concile pan-américain de la juridiction russe métropolitaine, en décembre dernier :

« Après une discussion approfondie sur les barrières nationalistes, qui constituent la plus grande faiblesse des différentes branches de l'Église orthodoxe en Amérique, une résolution fut unanimement adoptée pour la création d'un comité pour l'étude des moyens propres à conduire à la création d'une Église Orthodoxe unie » (P. 51). Au nombre des membres de ce comité citons l'évêque JEAN de San-Francisco et le R. P. FLOROVSKIJ. Lors du prochain Concile qui aura lieu en 1954 à Wilkes-Barre, Pennsylvanie, le Comité devra présenter un rapport sur cette question.

En mai dernier, à l'occasion d'une visite très solennelle à San-Francisco de l'icone miraculeuse de la Mère de Dieu de Koursk, le clergé des deux juridictions s'est réuni pour la CONCÉLÉBRATION de la Liturgie. Il fut fait mention dans les ecténies des noms des deux métropolites, ANASTASE et LEONTIJ. On voit dans cet événement un heureux présage pour l'avenir [4].

Le P. Basile KRIVOSHEIN, savant byzantiniste et patrologue, moine de S. Panteleimon au Mont-Athos, a été ordonné prêtre à Oxford à la fin du mois de mai. Il desservira le FOYER ORTHODOXE St NICOLAS (4, Marstonstreet) qui fut

1. Cfr *SŒPI*, 13 juillet.
2. Cfr Chronique 1951, p. 62.
3. Éd. Metropolitan Council Publications Committee, New York, 1951.
4. Cfr *Rossija* (N. Y.), 18 et 22 mai.

fondé il y a deux ans pour les milieux orthodoxes universitaires de la ville [1].

Allemagne. — Dans une DÉCLARATION officielle, l'évêque luthérien de Berlin, Otto DIBELIUS, a critiqué la méthode exégétique du professeur Rudolf BULTMANN (de Marbourg). La déclaration se réfère à une longue lettre pastorale que l'évêque luthérien Martin HAUG de Stuttgart adressa le 26 janvier aux pasteurs de son ressort [2]. Il y exprime la crainte que l'idée de mythe appliquée au message néotestamentaire n'efface trop la réalité historique et la relation concrète du chrétien avec elle. L'évêque n'entend nullement entraver le travail théologique, mais il fait montre de quelque méfiance envers la transposition du message biblique dans un langage moderne de philosophie existentialiste. « Vous n'avez pas à présenter au monde le salut comme une doctrine abstraite (*zeitlose*), ni comme une morale ou une « religion », ni non plus comme une interprétation de l'existence, mais le Seigneur vivant lui-même ». Il ne peut y avoir une « comptabilité double avec d'une part la chaire de prédication et de l'autre le cabinet d'étude ». L'évêque évangélique BENDER de Baden s'était déjà prononcé en 1950 contre l'exégèse de l'« *Entmythologisierung* ». Il est caractéristique de noter l'évolution de l'épiscopat luthérien en qualité de magistère enseignant : il ose s'opposer, bien que timidement, à l'autorité des facultés protestantes de théologie. Une opposition contre cette immixtion ne manquera pas de se manifester. Il en résultera sans doute une confrontation intéressante sur le fondement même du droit d'en-

1. Cfr *CT*, 1 juin.

2. Ce fut à l'issue du *Kirchentag*, où le même évêque, à propos du nouveau dogme, disait : « Nous avons dû protester contre le nouveau dogme, mais nous ne voulons pas pour cela renoncer au contact avec l'Église catholique que nous avons trouvé dans les années passées » (*Evangelische Welt*, 16 février 1951 ; cf. *HK*, juin, p. 395 et sv.).

seignement de l'Église. D'autre part, le pasteur Niemöller a déclaré à propos de ce « cas » qu'il n'existe pas de théologien susceptible de canonisation. De son côté, le synode de Hesse a également pris le parti de Bultmann, estimant sa méthode défendable tout en ajoutant que ni elle ni ses résultats ne peuvent engager l'Église [1].

Un CONGRÈS européen de laïques, sous la présidence du professeur H. KRAEMER de l'Institut œcuménique de Bossey et traitant le thème *Vers la redécouverte de l'homme*, s'est tenu à BAD-BOLL du 18 au 24 juillet.

Angleterre. — Réuni pour la 35e fois, le Congrès du clergé anglican évangélique a adopté une motion en faveur du MAINTIEN de l'« alliance historique entre l'Église et l'État ». Cette alliance — dit la motion — traduit « la volonté de Dieu pour la Grande-Bretagne ».

« Le maintien de la suprématie royale, exercée constitutionnellement par le Parlement, n'est aucunement incompatible avec l'autonomie spirituelle de l'Église. Elle constitue une suprématie de juridiction et non de direction ou d'intervention. Sauvegarde de l'ordre, elle n'entrave pas, mais assiste l'Église dans sa fonction spirituelle et son témoignage prophétique. »

L'assemblée a cependant demandé que les règles qui régissent les rapports de l'Église et de l'État soient modifiées de manière à donner plus d'initiative et un rôle plus important au laïcs [2].

Dans certains milieux, ce sujet est à l'ordre du jour : au début de juin, l'archevêque d'York, le Dr Cyril GARBETT l'a également traité : il a insisté sur les périls d'un *disestablishment*. Le continent pourrait y voir un abandon national du christianisme. Il a toutefois émis le vœu que le Parlement s'adapte aux conditions nouvelles du XXe siècle en pré-

1. Cfr *PNHK*, 23 juin.
2. Cfr *CIP*, 26 avril.

voyant « un élargissement de la liberté »[1]. De son côté, le président de la *Modern Churchmen's Union*, le Rév. L. B. Cross, a récemment insisté pour voir intervenir une réforme radicale de l'Église d'Angleterre, qui, à ses yeux, apparaît comme une nécessité urgente [2].

Bulgarie. — Un NOUVEAU STATUT « démocratique » de l'Église orthodoxe a été ratifié par le Gouvernement. En vertu de ce statut cette Église cesse d'être un exarchat pour passer au rang d'un patriarcat. Le 3 janvier, le Saint-Synode a élu le Métropole CYRILLE de Plovdiv *locum tenens* (il remplace le Métropolite Païsie de Vrača). D'après la nouvelle Constitution, c'est le Saint-Synode qui détient le pouvoir suprême et exécutif dans l'Église bulgare. Le Saint-Synode est composé du patriarche et des autres titulaires de diocèses. D'autre part, le pouvoir législatif appartient au « CONSEIL ECCLÉSIASTIQUE NATIONAL ». Celui-ci se compose de l'évêque, de trois prêtres, de quatre laïques de chaque diocèse ainsi que de représentants des monastères, séminaires et autres organes de l'Église et de l'État. Son président est le patriarche ou son remplaçant. La compétence territoriale de l'« Église autocéphale orthodoxe bulgare » s'étend à onze diocèses, outre un diocèse à New-York et un vicariat à Constantinople, « dont l'organisation et la direction sont réglementées par arrêté spécial du Saint-Synode, approuvé par le ministère des affaires étrangères de Bulgarie ». Ce ministère, le Conseil du Front national, l'Académie des Sciences et la Cour suprême de la République doivent être représentés en cas de désignation du Patriarche. Cette désignation se fait sur une liste de trois candidats, agréés par le gouvernement. Le patriarche doit être élu parmi les onze métropolites diocésains, avoir 50 ans au

1. Cfr *CEN*, 8 juin, p. 3.
2. *CEN*, 15 juin.

moins et avoir gouverné son éparchie honorablement durant 5 ans [1].

Grèce. — Ce présent numéro de la Revue (pp. 344-360) contient une relation détaillée de la célébration du 1900[me] ANNIVERSAIRE de l'arrivée de saint Paul en Grèce. Signalons ici que l'*Osservatore Romano* du 7 juin s'est expliqué au sujet de l'abstention de Rome à ces manifestations, en vue de dissiper les malentendus résultant de certains commentaires de la presse grecque. Cet article contient l'historique des faits. Le numéro du 14 juin de ce journal reproduit une déclaration de M. Constantin TSALDARIS qui, au cours de ces dernières années, fut longtemps chef du gouvernement grec et ministre des affaires étrangères. Celui-ci note que le Saint-Siège n'a rien à se reprocher : La responsabilité pèse sur le Ministère des affaires étrangères — qui traite *ex officio* tout ce qui concerne les relations avec le Vatican — et qui est resté en défaut d'informer en temps utile les organisateurs des festivités de certaines tractations qui ont eu lieu. Dans de telles conditions le refus du Saint-Siège était à prévoir et ce n'est pas lui — dit M. Tsaldaris — qui a porté le débat sur le plan politique [2].

Norvège. — Il est question de SUPPRIMER les dispositions légales interdisant aux jésuites de séjourner dans ce pays. Quelques pasteurs et théologiens manifestent encore de l'opposition contre cette mesure : ils craignent que la paix confessionnelle en soit troublée. D'autres, par contre, estiment que l'on doit reconnaître, même aux jésuites, les droits de l'homme tels qu'ils ont été définis par les Nations-

1. Cfr *Curkoven Vjestnik* (Sofia), 1951, n° 4-5 et sv. A partir du 9 avril (n° 15-16) ce journal officiel de l'Église orthodoxe bulgare a commencé à publier en annexe son nouvel *Oustav*.

2. Les différents faits et textes se trouvent réunis dans *La Civilta Cattolica* du 2 juin (p. 547-548) et 7 juillet (p. 101-104).

Unies. Le journal *Verdens Gany* écrit à ce propos : « Admettons que l'on n'éprouve pas de sympathie, ni pour les jésuites, ni pour leur doctrine, même dans sa forme actuelle, cela ne constitue pas une raison suffisante pour les bannir par un acte d'autorité. Nous témoignerions de la sorte, d'une liberté d'esprit assez singulière. Aussi longtemps qu'elle ne s'aventure pas sur le terrain de l'illégalité et ne fait pas appel à la violence, une tendance spirituelle doit être combattue par des armes spirituelles » [1].

Suède. — La NOUVELLE LOI sur la LIBERTÉ RELIGIEUSE adoptée le 16 mai par le Parlement suédois constitue un événement important dans la vie de l'Église et de l'État. Certains droits, jadis réservés aux ministres de l'Église luthérienne d'État sont reconnus à d'autres : tel par exemple le droit de célébrer des mariages avec effet civil. La loi permet aussi la création de monastères [2]. D'autre part, la question de la séparation de l'Église et de l'État est devenue d'une grande actualité dans l'Église suédoise. Le missionnaire Axel SVENSSON se fait le promoteur auprès des étudiants et des pasteurs de la nécessité de cette séparation. Un synode, « le plus important depuis 1593 », doit se tenir à la fin de l'année et Axel Svensson veut faire un appel aux évêques « pour qu'ils s'affranchissent du joug de l'État » [3].

Signalons dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1951, n° 2, G. ROSENDAL, *Aus Lehre und Leben der Schwedischen Kirche* (p. 86-104).

Relations interorthodoxes. — Lors de la session synodale du 8 février 1951, le patriarcat œcuménique à examiné la possibilité d'organiser un PRO-SYNODE PANORTHODOXE qui serait convoqué au Monastère de VATOPÉDI

1. Cfr *HK*, juin 1951, p. 389.
2. *SŒPI*, 8 juin.
3. Cfr *PNHK*, 14 juillet.

(Athos). La conférence interorthodoxe de Vatopédi de juin 1930 prévoyait déjà pour 1932 semblable prosynode, destiné à amorcer un concile œcuménique. En 1923, lorsque Mgr Meletios Metaxakis était patriarche de Constantinople, une première tentative avait eu lieu. Ni l'une, ni l'autre n'aboutirent à un résultat. Néanmoins, l'idée de la nécessité d'un accord entre des Églises orthodoxes autocéphales sur des points de discipline [1] et d'autres problèmes d'actualité continue à faire du chemin. Il n'y a dès lors rien d'étonnant que l'actif patriarche actuel, Mgr Athénagore, l'ait reprise pour son compte. Par une encyclique du 12 février dernier, la question a de nouveau été soumise au jugement des Églises orthodoxes autocéphales. On y demande aussi des suggestions pour les nouvelles matières à traiter. Une délégation de trois métropolites s'est rendue à Damas, Jérusalem, Alexandrie et Athènes en vue de discuter ce sujet avec les patriarches orientaux et le Synode de Grèce [2].

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Des dirigeants de la Mission de France et de la Mission de Paris ont pris part à une RÉUNION organisée par le professeur Pierre KOVALEVSKIJ (Meudon) les 26 et 27 mai dans le home russe à Colombes (banlieue de Paris). Le thème traité était : *La vie liturgique dans les diverses Églises*. On entendit, entre autres, l'archimandrite Mélétios CARABINIS, supérieur de l'église grecque de Paris, auteur d'une brochure en français dont nous avons déjà signalé ici l'existence [3]

1. Cfr *Ir.* VIII (1931), p. 97-107.

2. Cfr *Orthodoksia* 1951, mars, p. 118-120. Le patriarche Christophore II d'Alexandrie désire également la convocation d'un concile pan-orthodoxe (cfr Chronique 1951, p. 63). Il a particulièrement en vue l'union entre les Églises gréco-orthodoxes, copte et arménienne. Selon lui les raisons de séparation ne sont plus valables et le rétablissement des relations ne pourrait que renforcer les Églises orientales divisées.

3. Chronique 1950, p. 417.

sur le renouveau spirituel en Grèce ; l'abbé MICHONNEAU, curé de Colombes, a ensuite exposé ses méthodes liturgiques d'apostolat. Au nombre des autres conférenciers notons le pasteur MOREL de Meaux (réformé), Jacob SCHELKER (membre de la *Diakonieverein* à Zurich), le Rév. Robert ROBERTS (anglican) et le P. Eugrav KOVALEVSKIJ (orthodoxe).

Anglicans. — Le 27 juin, devant le *Convert's Aid Society* à Londres, Mgr COWDEROY, évêque catholique de Southwark, a fait connaître son sentiment au sujet des « papalistes » anglicans. Ce groupe de clergymen (ils seraient au nombre de 1400) se déclare dévoué au Saint-Siège et accepte l'enseignement catholique, y comprise l'infaillibilité papale, tout en demeurant rattaché à l'Église d'Angleterre pour y travailler à l'union avec Rome. L'évêque pense que ce n'est pas de cette façon que seront servis les intérêts de la véritable Église. « Nous ne pouvons pas accepter de tels alliés ». « Personne qui se sait être en schisme ne devrait y demeurer pour autant que cela dépend de lui ». On peut sympathiser avec leur vénération pour le rituel et la piété catholiques, mais il est difficile de concilier leur loyauté envers leur propre Église avec l'effort qu'ils font en vue de la « papaliser », ce qui va expressément à l'encontre de son enseignement officiel. Rester où ils sont et tenter de saper les fondements de l'organisation à laquelle ils appartiennent n'est pas une attitude recommandable [1].

Signalons G. TAVARD, *Où va l'Ecclésiologie anglicane ?*, dans *l'Année Théologique*, nº 37 (1951) ; fasc. 1, p. 63-70. Aussi Dom Columba Cary ELWES, *Il problema della riunione in Inghilterra*, dans *Unitas*, 1951, nº 2, p. 106-121.

1. Cfr *Catholic Herald*, 29 juin 1951, p. 6. Remarquons à ce sujet que les « papalistes » ne cachent pas leurs intentions ; ils ont même leur bulletin. Leur attitude, qui peut sembler être déloyale, ne l'est pas, paraît-il, du point de vue du *comprehensiveness* anglican qui va jusqu'à tolérer même cette opinion-là...

Protestants. — Dans une conférence radiodiffusée sur les relations nouvelles entre la THÉOLOGIE CATHOLIQUE ET PROTESTANTE (9 juin), le professeur Paul ALTHAUS (Erlangen) constate avec joie qu'au cours de ces dix dernières années, les théologiens catholiques ont travaillé avec plus d'ouverture à reviser leur conception de l'histoire et de la théologie du protestantisme que ne l'ont fait les théologiens évangéliques. Il applaudit aux efforts du théologien luthérien Hans ASMUSSEN (Kiel) qui, à l'exemple de SCHLATTER, s'est résolument mis à la tâche de faire naître un esprit nouveau dans la théologie évangélique en se référant à la théologie catholique [1]. Des points importants de controverse demeurent encore en discussion, mais, bien qu'il ne faille pas se laisser bercer par les illusions, Althaus estime qu'une bénédiction durable sortira de cette rencontre [2].

Les pasteur Gerhard KUNZE, éditeur de la *Monatschrift für Pastoraltheologie*, avait fait certaines réserves à l'adresse d'Asmussen à propos du dialogue avec Rome. Ce dernier répond dans le nº de juin de cette revue. Il est également d'avis que beaucoup de vigilance est nécessaire :

« Car le mouvement vers Rome, précisément aussi chez les théologiens et chez ceux qui viennent de ces milieux, est, pour un chacun qui sait voir, alarmant. S'il n'y avait pas dans les milieux romains la prudence et la pondération chrétiennes, on aurait déjà vu nombre de conversions de théologiens, au point de faire dresser les cheveux sur nos têtes. Les choses ont un caractère encore plus sérieux que comme vous les exposez ».

1. Cfr ses livres *Abendmahl und Messe* (Stuttgart, 1949), *Warum noch Lutherische Kirche ? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis* (Stuttgart, 1949), *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart 1950). Aussi : J. HAMER, *Les grands thèmes du Protestantisme contemporain*, dans *Supplément de la Vie spirituelle*, p. 62-64 et 79. Et Hermann VOLK, *Verbreiterte Basis reformatorischer Theologie ?*, dans *Theologische Revue* (Munster, 1951, Nº 1).

2. Cfr *HK*, juillet 1951, p. 444.

Asmussen conseille ensuite l'examen des causes de cette tendance vers la conversion parmi des intellectuels et il signale certaines contradictions internes dans l'attitude dogmatique de la théologie luthérienne dont le libéralisme est encore loin de demeurer banni.

« N'est-ce donc pas pour nous un problème effrayant que les mêmes Églises évangéliques — même les luthériennes — se montrent incapables de prononcer un mot de directive à propos de la négation de la Trinité, de la naissance virginale, de la résurrection, du jugement dernier, p. ex. par Bultmann — et qu'en même temps elles étaient toutes prêtes à donner leur adhésion sans contradiction à une déclaration des évêques sur l'*Assumptio Mariae*, déclaration à laquelle un professeur évangélique ne peut souscrire qu'à grand peine [...] Qu'est-il donc arrivé à notre Église ? Bien sûr ceci, que nous acceptons — à très bon prix — la formule de la justification, mais en nous réservant de rejeter avec plus ou moins de franchise, comme un postulat des temps passés, la structure doctrinale dont elle tire son origine [...]. Chez nous, c'est une véritable plaie de cancer : quand nous, disons « luthéranisme, » au fond nous ne voulons dire que ce que le XIXe siècle et notre soi-disante « science » nous permettent de dire... ».

Le pasteur Kunze, dans sa réplique, fait remarquer — avec raison, dit la *Herderskorrespondenz* à qui nous empruntons ces renseignements [1] — qu'Asmussen ne répond pas expressément à la question posée, à savoir comment un dialogue avec Rome peut être possible qui ne soit pas d'avance une « soumission ». Kunze arrive cependant à admettre la nécessité d'un dialogue, contrairement à ce qu'il avait écrit en mars. La meilleure base, selon lui, serait celle du travail strictement scientifique. Il fait l'éloge d'une série d'ouvrages récents de savants catholiques de renom, parmi lesquels l'*Histoire du Concile de Trente* de JEDIN, dont, selon lui, les théologiens évangéliques ne pourront pas se passer. Il se plaint de ce que ceux-ci

1. Id. p. 446.

connaissent si peu la langue latine. Il estime que sans la connaissance du *Tridentinum* et de son histoire, il est inutile de discourir sur les thèses de la confession luthérienne. On parlerait dans ce cas dans le vide.

Les 11, 18, 25 avril et 2 mai, à Paris, le R. P. CONGAR a donné une série de conférences sous le titre général : *La Vierge Marie : affirmations catholiques et protestations protestantes*. Ce cycle avait attiré un grand nombre de protestants. L'hebdomadaire *Réforme* y a consacré quelques annotations critiques dues à la plume de Guy-Noël ROUSSEAU [1].

Dans *Verbum Caro*, 1951, nº 17, le pasteur Max THURIAN a publié un article sur *Le dogme de l'Assomption* suivi d'un *post-scriptum* à propos d'une note du R. P. CONGAR à ce sujet. Le même auteur a aussi contribué par une étude sur *Marie dans la Bible et dans l'Église* au petit recueil *Dialogue sur la Vierge Marie* édité par l'abbé Paul COUTURIER [2]. Ici, M. THURIAN renvoie à son étude dans *Verbum Caro* en concluant par la remarque : « Nos positions (protestante et catholique) différentes, en ecclésiologie et en théologie, de la grâce, dépendent en dernière analyse de nos compréhensions divergentes du mystère de l'Incarnation » (p. 130). (Cfr la note de D. L. B. ici même, p. 390-398).

Dans *Foi et Vie*, juillet 1951, le R. P. ORTIGUES écrit sur *La tradition de l'Évangile dans l'Église, d'après la tradition catholique*, (p. 304-322) une réponse qu'il donne

1. Cfr *Réponse au R. P. Congar. Du monde catholique à l'affirmation protestante*, dans *Réforme* du 19 et 26 mai.

2. Collection « *Ronds-Points* », Nº 1 (Maréchale BOOTH, pasteur A. BRÉMOND, Abbé COUTURIER, R. P. GANNE s. j., Jean GUITTON, pasteur DE SAUSSURE, Gustave SCHMIED, pasteur M. THURIAN, pasteur E. VIDAL). éd. E. Vitte, Lyon, 1951, 153 p.

à la demande du pasteur Ch. WESTPHAL, directeur de la revue, à l'article de M. le Doyen Charles HAUTER sur *Les raisons persistantes de la division entre le protestantisme et l'Église romaine.* (*Foi et Vie*, 1951, nº 1).

Les polémistes catholiques de la Contre-Réforme, se livrant à la *juxtaposition* de l'Écriture et de la tradition, tel p. ex. Melchior Cano, ont mal compris le décret de Trente de la quatrième session relatif aux Écritures et aux Traditions. Le Concile a rejeté l'idée de « *partim* in scripturis, *partim* in traditionibus ». « Il ne s'agit nullement de deux sources-documents de la Révélation, *de fontibus revelationis*, ainsi que des milliers de manuels l'ont répété en confondant le problème des lieux théologiques, c'est-à-dire des sources *de la théologie*, avec le problème de la Révélation, laquelle n'a point de source, car elle n'est autre que Jésus-Christ, source de la foi » (p. 319). « Lorsque l'Église confesse sa foi, et par exemple définit un dogme, elle se fonde sur cette présence agissante de l'Esprit du Christ qui est l'unique sens « réel » de l'Écriture. Et jamais, même pour les dogmes christologiques et trinitaires, pas davantage pour la proclamation de la maternité de Marie, jamais l'Église n'a procédé *par pure déduction analytique* à partir des documents scripturaires. Mais toujours, c'est l'unité des deux Testaments dans le mystère du Christ qui, au sein de la foi, précédait et éclairait l'intelligence de la lettre » (p. 314). Pour les anciens, l'Écriture était également un *sacramentum*, au sens antique du mot. « Les Pères, aussi bien que les scolastiques, avaient parlé de la *traditio in mysterio, in sacramentis Ecclesiae, in Spiritu Sancto*, et cela leur paraissait bien suffisant pour dire que la tradition catholique n'était rien de plus que l'intelligence spirituelle de l'Écriture [...] et ce caractère mystérique de l'Écriture, aussi bien que de l'Église, le XVIe siècle fut incapable de le comprendre. Il ne suffisait pas de montrer la nécessité « d'ajouter » la tradition à l'Écriture, il fallait montrer d'abord que la notion même d'Écriture s'était corrompue en s'isolant » (p. 312).

Signalons encore F. CAYRÉ, *L'action de Dieu dans l'Église. Dialogue avec M. le pasteur Boegner*, dans *l'Année Théologique*, nº 37 (1951), fasc. I, p. 53-62.

Lors de son assemblée annuelle des 11 et 12 juin, la

Fédération des ÉGLISES PROTESTANTES DE SUISSE a approuvé une DÉCLARATION suivant laquelle « le dogme de l'Assomption de la Vierge Marie ne peut être fondé sur la Bible qui demeure pour nous la seule source de notre foi. Cette glorification arbitraire de la Mère de Jésus voile la gloire qui revient à Jésus Christ seul ». Exprimant le désir d'éviter toutes oppositions qui ne porteraient pas sur des principes essentiels, la Fédération déclare que par cette proclamation, l'Église romaine a élargi le fossé qui la sépare des protestants [1].

Oekumenische Einheit, t. 2 (1951), nº 2 (édité par Friedrich HEILER et Friedrich SCHULZE), est entièrement consacré au *Neues Mariendogma, im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene.*

« Dans notre examen du nouveau dogme marial c'est surtout la vérité historique qui nous intéressait. Dans les milieux de l'Una-Sancta, nous avons toujours fait entendre cet avertissement : l'histoire, l'histoire et encore l'histoire — un avertissement qui n'a pas toujours non plus été compris chez les protestants. Il est plus facile et aisé de manier des réflexions systématiques que de faire des recherches dans le domaine des faits historiques et de s'incliner devant eux » (Fr. HEILER dans la préface, p. 2.).

C'est là le point de vue dominant dans ce recueil d'études tout bourré d'érudition, dont le mérite — un peu négatif peut-être — est de faire ressortir l'urgence qu'il y a pour les théologiens catholiques d'approfondir la *théologie* de la Tradition ecclésiastique qui n'est pas que de l'histoire.

Signalons dans ce fascicule, Th. SPASSKIJ (Paris), *Die Gestalt der Gottesmutter in der russisch-orthodoxen Kirche* (p. 146-159).

Et ajoutons ici, dans *Unitas*, avril-juin 1951, M. GORDILLO, S. J. *Primi echi della definizone dell' Assunzione nell' Oriente* (p. 87-105).

1. Cfr *SŒPI*, 22 juin.

Orthodoxes et autres chrétiens. — Sous la présidence du métropolite Athénagore de Thyatire, le nouvel exarque du patriarcat œcuménique, une cinquantaine de prêtres orthodoxes, dirigeants de quatorze groupes orthodoxes dispersés en différents pays d'Europe, se sont réunis à Baden-Baden, du 11 au 13 juin. Ils ont examiné ensemble les problèmes de pastorale que soulève le demi-million de réfugiés orthodoxes en Europe centrale et occidentale. M. Edgar M. S. Chandler, du Département d'entr'aide ecclésiastique et service des réfugiés du Conseil œcuménique, a, à cette occasion, rendu hommage à « la remarquable contribution apportée au mouvement œcuménique » par les Églises orthodoxes dans la dispersion. Les beaux sanctuaires édifiés par les réfugiés orthodoxes dans la sombre monotonie des camps de personnes déplacées sont « non seulement un symbole de l'esprit des réfugiés, mais un témoignage chrétien positif et une bénédiction pour tous ceux qui s'en approchent ».

— Une résolution fut adoptée par la conférence de Baden-Baden exprimant des sentiments de reconnaissance pour l'aide fraternelle apportée par de nombreuses Églises protestantes. Cette assistance, affirme la déclaration, revêt une importance décisive pour l'avenir des relations entre Églises orthodoxes et évangéliques [1].

En Grèce, les professeurs Hamilcar Alivisatos et P. Bratsiotis, s'adressant à une assemblée de quelque 400 laïques orthodoxes, ont souligné l'urgence de l'union entre chrétiens contre les adversaires de la foi chrétienne.

« L'Église chrétienne est en danger, disait le prof. Alivisatos. Tous les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, doivent

1. Ibid. — On y déclara encore : « Les représentants des Églises orthodoxes se rendent compte que l'avenir dépend en une large mesure de l'esprit d'unité qui prévaudra au sein de l'Orthodoxie elle-même et expriment l'espoir qu'une communauté et une collaboration fraternelles plus étroites pourront s'établir entre les Églises orthodoxes ».

comprendre la nécessité de collaborer et d'offrir au monde la puissance unique du christianisme contre les assauts du grand ennemi ».

Le prof. Bratsiotis a exprimé l'espoir « que bientôt les nuages qui assombrissent nos relations avec les chrétiens non-orthodoxes disparaîtraient et que la prière de Notre-Seigneur « que tous soient un » soit exaucée. Entretemps, coopérons avec toutes les Églises chrétiennes sur la base d'un christianisme pratique. Des jours plus critiques encore se lèveront, si le monde chrétien n'arrive pas à s'entendre et à former une coalition » [1].

L'Église orthodoxe grecque d'Amérique a demandé à faire partie du nouveau Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis. Cette adhésion portera à trente le nombre des Églises-membres du C. N. (représentant 32 millions de chrétiens américains). Dans le nombre, on compte quatre autres Églises orthodoxes, soit une roumaine, une russe, une syrienne et une ukrainienne.

Lors des fêtes de saint Paul, l'archevêque SPYRIDON a inauguré une plaque commémorative à la mémoire de l'archevêque anglican William TEMPLE dans l'église anglaise d'Athènes. Le Dr RAWLINSON, évêque anglican de Derby, était présent. A cette occasion, on a rappelé les efforts de Temple en vue du rapprochement de l'Église d'Angleterre et des Églises orthodoxes.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans divers milieux ecclésiastiques d'Angleterre, les publications et la presse traitent des *Church Relations in England*. Les discussions battent leur plein à ce propos. Le Dr FISHER, archevêque anglican de Cantorbéry, a estimé nécessaire, lors de la convocation du 23 mai dernier, de donner l'assurance qu'il n'existe pas de « complot » pour faire avancer les projets par d'autres moyens que ceux de la voie constitutionnelle : il rappelle qu'il ne s'agit pas encore de réunion, mais de *relations*. Se référant à son sermon de 1946, il assure que cette

1. Ibid.

suggestion émanait de lui-même et de nul autre. L'État, qui, selon les dires de certains, aurait été le promoteur de cette initiative, n'y est pour rien. L'unique but est de STIMULER LA DISCUSSION et il n'est pas question d'un plan arrêté conduisant à un fait accompli lors de la prochaine conférence de Lambeth. Selon l'archevêque, toutes ces appréhensions et rumeurs sont dues à l'ÉTAT D'ÉNERVEMENT de certains milieux. Se référant aux différents rapports publiés jusqu'ici, le Dr Fisher constate que « tous ces rapports montrent à l'évidence qu'il existe des différences profondes et tenaces entre nous-mêmes et les autres Églises de ce pays »[1]. Le point crucial du rapport *Church Relations in England* réside, dit-il, en ce qu'un groupe non-conformiste, qui est désireux de répondre à l'appel, sera contraint d'accepter l'office ainsi que les exigences et fonctions essentielles de l'épiscopat historique comme élément indispensable à tout progrès vers l'union. Voici les questions que l'archevêque se pose au sujet de cette cause « qui demande beaucoup de patience et de diligente réflexion » :

Où sont les limites de l'Église visible du Christ ? Quelle marge de foi commune est nécessaire entre deux Églises pour rendre possible entre elles une relation interecclésiastique ? Là où des relations peuvent exister, quelles formes doivent-elles prendre (depuis la simple reconnaissance réciproque jusqu'à la relation telle qu'elle existe avec l'Église vieille-catholique) ? Quels rapports sont possibles avec les Églises non-épiscopales ? Pour quelles raisons les admettre ou les refuser ? Jusqu'où une relation implique-t-elle l'approbation de la doctrine ou de la pratique liturgique de l'autre ? Et puis, il y a la question des rapports entre des Églises épiscopales dont l'une ou l'autre a des relations de pleine communion avec des Églises non-épiscopales. Doivent-elles sacrifier ces relations ?

Certains milieux anglicans — surtout ceux de l'aile anglo-catholique — manifestent actuellement une grande susceptibilité envers tout ce qui est de nature à favoriser l'inter-

1. Cfr *CEN*, 1 juin ; *CT*, 25 mai.

dénominalisme entre l'Église d'Angleterre et les groupements non-épiscopaux (le *Non-conformity*). Il en fut notamment ainsi à propos d'un « RALLY uni des Églises chrétiennes » à Hyde Park, organisé pour le 17 mai dans le cadre du FESTIVAL OF BRITAIN.

« Nous estimons — lit-on dans un manifeste de protestation — qu'un tel acte ne peut que donner au spectateur non-chrétien une idée fausse de la vie religieuse du pays. Nous pensons en outre que la participation de l'Église d'Angleterre peut donner l'impression que les catholiques romains sont les seuls à défendre la foi catholique dans son intégrité. » [1]

L'archevêque a été contraint de démentir officiellement les bruits suivant lesquels le Festival aurait été exploité en faveur de l'action interdénominale. Prenant la parole au Rally — auquel assistaient plusieurs milliers de participants —, il a rappelé les divisions existantes, mais aussi le principe de tolérance de la tradition anglaise. Or, « durant les cinquante années écoulées, les groupements chrétiens ont parcouru un long chemin menant de la tolérance à la charité ». La tolérance est bonne tant que la foi demeure vivante ; mais il y a eu trop de symptômes d'une perte de convictions spirituelles. Aujourd'hui, poursuit le Dr Fisher, surgit — bien qu'encore faiblement — un désir de retourner comme nation aux grandes certitudes et simples devoirs de la foi chrétienne, du culte chrétien, de la vie chrétienne. Cet héritage ne doit pas se perdre [2].

En l'église de l'Annonciation de Bryanston Street, où se

1. *CT*, 11 mai. Un correspondant se plaignait le 13 avril dans ce journal que « dans le *Festival Programm of the Churches in London* l'Église d'Angleterre et les groupements non-romains sont joints ensemble comme s'il n'y avait pas de différence essentielle entre eux ». — Le 16 mai, l'archevêque anglican de Cantorbéry a publié une déclaration expliquant que rien ne peut être objecté contre cette forme commune et nationale de prière et d'action de grâces. Cfr *CEN*, 18 mai, p. 3.

2. Cfr *CT* 25 mai.

célébrait en même temps un service des opposants, le Rév. Hugh Ross Williamson expliquait dans un sermon qu'entre ceux qui acceptent la foi dans les sacrements et ceux qui la rejettent il y a une différence inconciliable. « Il est vrai, disait-il, que Dieu n'est pas lié aux sacrements, (pour sauver), mais *nous* le sommes. Nous ne les avons pas choisis, mais Dieu les a révélés ». — Caractéristique est encore ce que le Rév. H. R. T. Brandreth écrit dans une correspondance :

« Nous protestons, parce que nous croyons que la chose la plus profonde et la plus fondamentale de notre vie, la foi par laquelle nous vivons et que notre Église nous a donnée, est en danger. Je prie pour que la protestation devienne un tonnerre. Ce n'est pas une protestation contre les non-conformistes ou contre la prière avec eux. Ce n'est pas une protestation contre tel ou tel évêque en particulier ou contre tel ou tel service uni. C'est une protestation contre une tendance, qui va croissant d'année en année, et sape ce que nous croyons avoir été confié par Jésus à son Église. Cette tendance doit être arrêtée... [1].

Intéressantes sont les réflexions du Rév. Louis A. Haselmayer, donnant d'un point de vue américain une appréciation du rapport *Church Relations in England* » [2].

Il n'y trouve rien de vraiment neuf. Ce sont les mêmes idées que les Anglicans caressent depuis 1886, et les mêmes problèmes qu'ils ont étudiés depuis 1920. Mais 30 ans de controverses ont pourtant clarifié la situation. La formulation et la définition ont mûri depuis l'adolescence théologique de l'« *Appeal to all Christian People* » (1920). La valeur propre du Rapport est donc plutôt « atmosphérique ». On a atteint un point d'équilibre dans les idées unionistes anglicanes. Mais pour l'Église épiscopalienne américaine, épuisée œcuméniquement par une controverse de neuf ans en vue de l'union avec les presbytériens, le rapport offre peu de stimulant pour reprendre à nouveau la tâche. Dans son *Statement on Faith and Order*, approuvé

1. Id. 1 juin.
2. Cfr *Faith and Unity*, mai 1951.

par Lambeth 1948, l'Église épiscopalienne d'Amérique a dit à peu près la même chose. Elle l'a dit si nettement qu'aujourd'hui, personne ne désire s'unir à elle. Probablement la même « *Rachel-in-Rama experience* » attend également l'Église d'Angleterre.

Theology de juin est principalement consacré aux *Church Relations*. Le doyen de Winchester, le Rév. E. G. SELWYN, parle à ce propos d'une « DICHOTOMIE dans l'idée de l'épiscopat, qui en enlève la moitié de sa signification ». L'*ordre* n'est pas à séparer de la *juridiction* (p. 207). L'acceptation de l'épiscopat sans une doctrine à ce sujet ne garantit même pas la conservation du nom, ainsi qu'on le constate à l'exemple de l'union entre les différents groupements méthodistes aux États-Unis. Le doyen croit que le temps pour de pareils schèmes n'est pas venu. Le grand problème qui est à la base de toute cette question, c'est celui de l'*autorité* : sans résoudre celui-là on n'ira pas très loin (p. 209).

Dans la presse des *Free Churches* [1] l'esprit irénique ne fait pas défaut au sujet des propositions du Dr FISHER, mais un certain scepticisme s'y fait jour un peu partout. La section sur le *ministry* est considérée comme la *crux* du rapport des *Relations*. Comment introduire l'épiscopat sans doctrine précise à ce propos ? La question de la vérité va avant celle de l'unité [2]. M. R. WEDGWOOD [3] voit en outre un grand obstacle dans l'*Establishment*. Les liens avec l'État mènent selon lui, toujours à un compromis. Le chemin de l'union sera ouvert une fois qu'il y aura une Église épiscopale indépendante. En principe, la situation de l'Église d'Angleterre serait fausse. — Les méthodistes ont conscience de remplir un rôle de « pont ». — bridge-church — entre l'*Establishment* et le *Non-conformity* [4].

1. *CT* de 1-12-1950 et 4-6-1951 rassemble plusieurs de ces réactions, tirées du *Methodist Recorder*, *Baptist Times*, *Christian World* et *British Weekly*.
2. Cfr le Dr H. TOWNSEND dans *The Baptist Times* du 15 février.
3. Cfr *The Methodist Recorder*, 15 février.
4. Le Rév. John LAWSON, dans *CEN*, 1 juin.

Une première réaction de quelqu'envergure sur *Church Relations* est le rapport, publié au début de juillet, par le comité théologique et liturgique de la CHURCH UNION *The Church of England and the Free Churches*, auquel le Conseil anglo-catholique a également donné son adhésion [1].

Le comité signale les différentes contradictions et équivoques du rapport sur les *Church Relations* et insiste sur la nécessité que dans tous les projets d'union l'Église d'Angleterre doit tenir dans son champ visuel le christianisme total — Rome et l'Orient aussi bien que le non-conformity.

L'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse. — Le 1er mai a été publié un second rapport officiel « *Relations between the Church of England and the Church of Scotland* (presbytérien), par une commission présidée par l'évêque de DERBY (anglican) et le professeur écossais W. MANSON. Le rapport constate que des barrières « formidables » empêchent la communion complète entre les presbytériens écossais et les *English Churchmen.* D'autres entretiens auront lieu au cours desquels ces difficultés seront discutées en détail et avec franchise. Une politique à long terme est préconisée. Quelques moyens de rapprochement, dont le principal est l'échange de prédicateurs, ont été recommandés à l'unanimité [2].

Un troisième rapport est attendu sur les relations avec les Églises de Norvège, Danemark et Islande.

Schème d'Union de Ceylan. — A la Convocation de mai dernier, le Dr Fisher a rappelé que ce schème n'émane pas de l'Église d'Angleterre. Il a cependant été élaboré par une commission créée par l'archevêque anglican en 1949, et publié par elle le 2 mai dernier. L'Union de Ceylan (« ÉGLISE

1. Cfr *CT*, 6 juillet.
2. Cfr *CT*, 4 mai. Id. 25 mai, où dans une lettre collective des Écossais protestent contre cet échange.

DE LANKA », comprenant le diocèse anglican de Colombo, le diocèse de Jaffa de l'Église de l'Inde méridionale, et les méthodistes, congrégationnalistes, presbytériens et baptistes de l'île) aussitôt établie, aurait des relations avec la communion anglicane qui ressembleraient à celles avec les vieux-catholiques (intercommunion et occasionnellement intercélébration). Mais il y aurait deux différences : 1º l'Église de Lanka (c'est le nom cingalais de Ceylan) conserverait l'intercommunion avec les groupes apparentés (également avec les non-épiscopaux). 2º Elle pourra librement inviter des « ministres-visiteurs » des groupements non-épiscopaux pour la célébration de la communion. La majorité de la commission considère le premier point indispensable et acceptable. Le second point est regardé comme concernant la discipline interne de l'Église de Lanka. Pour le reste, l'Église de Lanka entend éviter l'écueil d'une période transitoire (comme dans le cas de l'Église de l'Inde méridionale) en réalisant, dès le début, une unification complète de ministère des Églises membres. Elle a l'intention de s'assurer un ministère pleinement valide et inattaquable aux yeux des anglicans. A cette fin on vise à assurer « une succession sans interruption avec l'épiscopat du passé » et la « continuité historique avec l'Église une » [1].

Tout ce qui précède explique un peu l'atmosphère assez chargée qui existe en maints endroits de la chrétienté anglaise. Nous en trouvons un nouvel indice dans la campagne organisée du 13 au 21 octobre pour le progrès de l'anglo-catholicisme. Douze équipes parcourront alors le pays et organiseront des meetings sur le thème « Une Église, une foi, un Seigneur » [2].

1. Cfr *SŒPI* 11 mai, *CT*, 4 mai.
2. Cfr *CT*, 8 juin.

Entre autres chrétiens. — Les efforts pour l'union des Églises américaines de structure plus ou moins congrégationnaliste [1] se sont poursuivis au début de cette année, lors d'une conférence à Cincinnati [2]. Des méthodistes, des presbytériens, des réformés, des *disciples of Christ*, ensemble représentant 17 millions de chrétiens américains, y participaient. Les baptistes n'y ont pas pris part. Les orateurs, au nombre desquels Charles Clayton Morrison (coéditeur du *Christian Century*), George W. Richards (réf.) et l'évêque méthodiste I. Holt, estimèrent que le mouvement œcuménique n'est resté jusqu'à présent qu'à mi-chemin. « Le pas suivant doit être une union organique ». Cependant le projet proposé n'a pas été approuvé dans sa première rédaction. L'évêque Oxnam (méth.) le trouva d'allure trop congrégationnaliste. Ce schéma serait d'une conception simpliste et d'une inspiration assez libérale.

Les quatre représentants de l'Église épiscopalienne faisant partie du comité général du nouveau Conseil National, ont publié une déclaration par laquelle ils visent à apaiser certaines appréhensions au sujet du qualificatif « protestant », employé pour désigner les Églises membres du N. C. C. C'est une réponse à ceux qui craignent que N. C. C. ne devienne une « Église pan-protestante ». Ce rapport, approuvé par le Conseil National, dit entre autres :

« La position protestante-catholique de notre Église soulève certaines difficultés en ce qui concerne notre affiliation au nouveau Conseil National. Les quatre Églises orthodoxes, membres du Conseil, occupent une position bien définie, tandis que les épiscopaliens risquent d'être englobés dans le groupe « Églises protestantes ». — « Notre Église se trouve constamment handicapée par la nécessité de maintenir sa double nature ». — « Nous reconnaissons qu'il y a là un problème délicat. — Nous tenons à maintenir notre position

1. Cfr Chronique 1951, p. 80.
2. Cfr *The Christian Century*, 14 février, et *HK*, mai 1951.

catholique-protestante, mais nous admettons qu'il est difficile de recommander un terme ou une phrase qui définisse la nature du C. N. sans faire en même temps violence à la foi de l'Église épiscopalienne. » — Bien que constituant un petit groupe au Conseil, on est conscient de représenter la grande communion anglicane répandue dans le monde entier. Le rapport note que l'emploi de phrases telles que « les Églises formant le Conseil » ou « les Églises collaborant au Conseil » est de plus en plus fréquent dans les déclarations officielles du N. C. C. [1].

Lorsque la revue américaine « *Time* » eut publié l'article sur le « chaos chrétien » aux États-Unis (26 mars) — article qui fit quelque sensation — on a protesté dans la correspondance qui en a résulté, contre le fait que l'Église épiscopalienne n'avait pas été rangée parmi les groupes « catholiques ».

Mouvement œcuménique.

Le document de Toronto sur la signification ecclésiologique du Conseil œcuménique des Églises [2] a été porté devant la Convocation de l'Église d'Angleterre en mai dernier. Le Dr Fisher, dans son discours déjà mentionné ci-dessus, s'en réjouit car ce document — disait-il — soulève des questions fondamentales et à la lumière de ces considérations il se peut que nous voyions plus clair dans nos problèmes ». Sur une proposition du Dr. G. Bell, évêque anglican de Chichester, la Convocation a résolu de charger une commission d'étudier le document. L'évêque de Malmesbury, J. G. Watkins, en soutenant la motion du Dr. Bell, déclara que les implications ecclésiologiques de la participation au Conseil œcuménique sont au cœur du problème. Au sein de la communion anglicane, il existe également deux traditions. Le Conseil œcuménique est une

1. Cfr *LC*, 27 mai, et *SŒPI* 22 juin.
2. Cfr *Ir.* 1950, p. 442-443 ; 1951, p. 37-54 ; 224-228.

assemblée de communions non-romaines, mais — ainsi l'évêque de Malmesbury — il n'est pas sûr qu'il doit en être toujours ainsi. « Nous espérons qu'il y aura une possibilité pour l'Église romaine d'agir non pas comme un membre du Conseil œcuménique, mais en quelque relation parallèle avec lui ». — « Il y a un danger que le Conseil devienne anti-romain au lieu d'être non-romain ; et qu'il devienne, une alliance pan-protestante. En ce cas, beaucoup de membres de la communauté anglicane se sentiraient en conscience contraints de retirer leur appui au Conseil œcuménique » [1].

Le Conseil National des Églises aux États-Unis aura désormais son DÉPARTEMENT CENTRAL POUR LES RELATIONS ŒCUMÉNIQUES. Il servira de trait d'union avec le Conseil œcuménique des Églises. Son président est le Dr Robbins W. BARSTOW.

Dans l'*Eastern Churches Quarterly*, printemps 1951 (p. 53), nous lisons que le métropolite NICOLAS de Krouticy a expliqué dans une LETTRE au Conseil œcuménique que l'Église orthodoxe de l'URSS déclinera l'invitation d'envoyer un délégué ou un observateur aux assemblées du Conseil aussi longtemps que l'épithète de « russe-orthodoxe » demeurera attribuée aux émigrés russes se trouvant sous la juridiction du patriarche de Constantinople ou aux groupements « schismatiques » de la juridiction métropolitaine d'Amérique et de celle du métropolite Anastase. Cela n'empêche pas, poursuit le métropolite Nicolas, que l'Église russe s'intéresse aux activités du mouvement. Selon cette information, l'attitude du Patriarcat de Moscou serait donc dictée par des considérations de juridiction ecclé-

1. Aussi *ER*, 1951, N° 3, dans l'article du même, *Can we stay together* ?

siastique, ce qui, s'il en est ainsi, signifie que depuis le Concile de Moscou de 1948 il y a du nouveau [1].

The Ecumenical Review de juillet 1951 contient deux articles sur la question des « FACTEURS NON-THÉOLOGIQUES » : Daniel JENKINS, *The Ecumenical Movement and its « non-theological factors »* (p. 339-346) ; Elmer T. CLARK, *Non-Theological Factors in Religious Diversity* (p. 347-356). On sait que la question a été soulevée par le Dr C. H. DODD de Cambridge dans sa lettre au Comité Central en 1949 et qu'elle est aussi à l'étude pour la Conférence Foi et Constitution de l'an prochain à Lund [2].

L'article de CLARK, se référant surtout à la « diversité religieuse » aux États-Unis, conclut comme suit :

« Ainsi il appert que les grands problèmes théologiques bien connus, qui sont si sérieusement discutés dans les hautes sphères par ceux qui tendent vers l'unité entre les Églises, ne sont pas les seuls facteurs, ni même les facteurs les plus importants qui ont contribué à créer et à maintenir la désunion. Les vraies causes sont à chercher ailleurs. Cela ne veut pas dire, évidemment, que les questions théologiques ne sont pas importantes et qu'elles ne méritent pas l'accent qu'on y met. Mais cela signifie que, même si ces questions étaient vidées, l'unité chrétienne ne serait pas encore un fait et, dût-on pouvoir la réaliser sur cette base, on ne pourrait la maintenir. Les historiens de l'Église découvrent des influences politiques même dans les grandes disputes théologiques entre l'Orient et l'Occident, entre Rome et les Réformateurs, et dans le processus par lequel l'anglicanisme s'éloigna de Rome. Des forces sociologiques et psychologiques de nature diverse compliquent l'aspect actuel d'une Église divisée, et ces forces sont probablement plus difficiles à déceler et à

1. Cfr Chronique 1948, p. 431. — Mais M. VISSER 'T HOOFT, dans son rapport à la dernière réunion du Comité Central du Conseil œcuménique (Rolle, 4-11 août), ne le fait pas entendre ainsi : « Nous déplorons, dit-il, qu'en dépit de nos tentatives pour entrer en conversation avec l'Église de Russie, qui n'est pas membre du Conseil, nous n'ayons pas reçu jusqu'ici de réponse à nos lettres, sinon des communications d'ordre général qui ne peuvent être considérées comme une contribution à un dialogue œcuménique ». Cfr *Sœpi* 10 août.

2. Cfr Chronique 1949, p. 302.

normaliser que les diverses théologies qui nous troublent. Sans cesser d'explorer les sujets de Foi et Constitution, les dirigeants œcuméniques devraient commencer par sonder les problèmes d'économie, de tempérament, d'orgueil ecclésiastique, de personnalités, les aspirations profondes des humains et tout l'ensemble complexe de la structure mentale et des relations sociales des hommes » (p. 355-356).

Daniel JENKINS, dans son article, préfère appeler ces facteurs « non-académiques » plutôt que « non-théologiques », puisqu'ils ne sont pas sans certaine portée dans la discussion théologique et « devraient être présents à l'esprit des théologiens préoccupés de questions de foi et de constitution » (p. 340). Dans ces articles il y a une certaine tendance à donner la priorité à ces facteurs non-théologiques dans l'œuvre de l'union et à envisager les questions théologiques sous un aspect relatif. Ailleurs, ce piège n'est pas ignoré, à en croire le compte rendu des discussions sur la « *Signification de la sociologie pour la stratégie de l'Église* », à l'Institut œcuménique, en 1950 (Cfr dans le même fascicule de *ER*, p. 388-393, *Can Sociology help the Church* ?). Le professeur MEHL (France) et Canon WICKHAM (Angleterre) ont clôturé ce congrès par une discussion sur la question de savoir dans quelle mesure la sociologie peut saisir la réalité la plus intime de l'Église. Les deux conférenciers s'accordèrent à dire que la sociologie peut bien étudier le *corpus christianorum*, mais non pas le Corps du Christ. La réalité profonde de l'Église est en dehors de la portée de la sociologie. L'Église n'est pas la « *représentation collective* » de Durkheim. La sociologie peut et doit déterminer les particularités des choses qui sont dans l'Église. « Mais en même temps, la sociologie doit reconnaître, dans un esprit d'objectivité, que l'Église est déterminée par un facteur propre de Révélation » (*by a special moment of revelation*) » (p. 393).

10 août D. T. S.

Notes et documents.

A propos de la Définition de l'Assomption.

La Revue théologique *Verbum Caro* de Neuchâtel (en Belgique : Librairie évangélique 119, avenue Coghen, Uccle-Bruxelles) consacre presqu'exclusivement le N° 17 1951 à la définition du dogme de l'Assomption. L'étude remarquable de M. le Pasteur Thurian, de la communauté réformée de Taizé-Cluny (par Cormatin ; Saône et Loire,France) occupe presque tout le fascicule.Travail consciencieux, objectif, loyal, d'une incontestable sincérité, sans aucun esprit d'anticatholicisme systématique ; et qui manifeste une élévation de pensée, une noblesse de sentiment, une délicatesse de conscience, et aussi, une émotion douloureuse à cause du rapprochement compromis : vrai modèle pour nous tous d'échanges de vue interconfessionnels à la fois loyaux et iréniques entre frères du Christ, lesquels redoutent « de faire verser aux anges de la paix des larmes amères »...

Mais tout cela, bien entendu, sans aucune atténuation des positions doctrinales réformées. Au contraire un *non possumus* radical, sans aucune réticence, avec la conscience d'être témoin de son Église : « Nous ne pouvons croire à l'Assomption, comme dogme de foi nécessaire : c'est notre témoignage et notre douleur ». Les positions sont loyales, sans équivoques comme sans amertume. L'examen complet de cette étude nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons à souligner, dans le même esprit de l'auteur, certains aspects de l'article, qui paraissent appeler une mise au point.

I. La Formule de la définition.

La conclusion dogmatique et canonique de la Bulle *Munificentissimus Deus* provoque, dans les milieux modernes surtout, un certain étonnement : l'auteur la cite en entier et semble partager ce sentiment. Et de fait, au premier contact surtout, ces termes paraissent mpérieux et tranchants, contrastant, pour ceux du dehors surtout, avec la mansuétude évangélique : « Nous proclamons, déclarons et définissons que c'est un dogme divinement révélé... Si quelqu'un

ce qu'à Dieu ne plaise — osait volontairement nier ou mettre en doute ce que nous avons défini, qu'il sache qu'il a fait complètement défection dans la foi divine et catholique. Si quelqu'un avait la témérité d'y attenter, qu'il sache qu'il encourrait l'indignation du Dieu Tout Puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul ».

Mais ces formules ne sont pas nouvelles ; elles remontent à une très haute antiquité, et rappellent les anathèmes des grands conciles œcuméniques. Malgré tout, l'usure et la patine du temps les ont quelque peu émoussées. La Curie apostolique est plus soucieuse heureusement, de maintenir ses formes antiques que de les accommoder au goût du jour : comme une vénérable matrone, elle aime à conserver le parler de sa première jeunesse.

Au surplus, l'Église légifère pour ses fidèles. Ses anathèmes s'adressent directement à ses membres en rébellion contre son autorité. Ce sont les catholiques insoumis qui sont menacés de faire « complètement naufrage dans la foi divine et catholique. » « Otez le méchant du milieu de vous ».

Il en est de même de la signature du souverain Pontife : Pie, évêque de l'Église catholique. Il ne faut pas y voir une application moderne inspirée du Concile du Vatican et l'affirmation d'un acte personnel. Au Concile de Trente, nous lisons déjà : « Moi Pie (en 1564 : Pie IV) évêque de l'Église catholique (Histoire des Conciles H. L. tome X, 1re Partie, p. 638). Au Concile de Florence : Moi Eugène (IV) évêque de l'Église catholique. (Ibidem H. L. tome VII, 2e partie, p. 1040). Et à travers tout le moyen âge, depuis les grands conciles des IVe et Ve siècles, comme à Chalcédoine : Léon évêque de l'Église catholique (Ibidem H. L. tome II, 2e partie, p. 834) ou d'autres appellations aussi anciennes : pasōn tōn ecclésiōn arkiepiscopos « archevêque de toutes les Églises » (ibidem H. L. tome II, p. 700) Bref nous sommes en présence de très antiques formules stéréotypées et intemporelles, sans rapport aucun avec les définitions plus récentes et utilisées depuis des siècles dans le langage officiel de la Chancellerie apostolique, pour opposer les évêques orthodoxes et catholiques aux Chefs des sectes.

2. L'Assomption hier et aujourd'hui.

La Définition du 1er novembre 1951, a-t-elle modifié quelque chose dans la foi des fidèles de l'Église catholique ? La solution de cette question nous permettra de préciser certains points de l'article envisagé.

Le Concile du Vatican (Sessio III, cap. 3. Denzinger 1792) enseigne : « De foi divine et catholique il faut croire tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise et qui nous est proposé comme révélé soit par une définition solennelle, soit par le magistère ordinaire et universel : *sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio* ».

Ce magistère ordinaire s'exprime par la foi des fidèles, en communion avec leurs évêques et ceux-ci en communion avec le Pasteur suprême : pouvoir du magistère qui s'exerce en tout temps et en tout lieu, selon les lois normales de la vie de l'Église, en dehors d'un Concile ou d'un acte personnel du successeur de Pierre, l'évêque de Rome.

Et cette double modalité de l'exercice du magistère, soit ordinaire soit extraordinaire, constitue, selon l'enseignement du Concile du Vatican, un critère certain de la révélation divine. Et la raison dernière de cette affirmation est l'indéfectibilité de l'Église du Christ, qui ne peut faillir dans sa foi. Or, incontestablement, la doctrine de l'Assomption, qui vient d'être définie par le magistère suprême extraordinaire, est professée depuis des siècles par la foi unanime de l'Église catholique, en d'autres termes, elle est enseignée par le magistère ordinaire et universel dont l'autorité elle aussi s'impose à notre foi.

Pour établir cette unanimité, l'ouvrage encombrant du père jésuite allemand Hentrich, n'était pas indispensable, d'autant plus que l'argument des statistiques a quelque chose de déplaisant en pareille matière et est souvent caduc en quelqu'endroit. Le questionnaire pontifical du 1er mai 1946, adressé à tous les évêques en communion avec le Saint Siège, et les réponses moralement unanimes portant témoignage de la foi de toute leur Église dans le privilège marial, était suffisamment décisif.

On peut donc partager l'avis de nombreux théologiens pour lesquels la doctrine de l'Assomption appartenait au dépôt révélé et s'imposait, dès avant la définition, à la foi de l'Église. Mais il serait inexact, avant le 1er novembre 1951, de parler de dogme, d'hérésie et d'excommunication ; ce sont là des dispositions juridiques et pénales qui exigent des définitions concrètes et précises et des sentences irrévocables.

Aucun changement substantiel n'est donc intervenu dans la foi des fidèles. Aussi est-il étonnant de constater que les Confessions séparées de nous aient attendu cette définition pontificale pour protester contre la foi dans ce privilège marial, lequel était professé

par toute l'Église depuis des siècles, et que leurs ancêtres ont professé avec les nôtres, longtemps avant les réformes de Luther et de Calvin. Il eût été plus conforme à leurs principes de déclarer que leurs croyances mariales n'étaient en rien modifiées par l'acte pontifical.

3. Acte propre du Docteur universel de l'Église.

La définition solennelle du Concile du Vatican qui sert de conclusion dogmatique à l'exposé dans la IVe session (chap. 4. Denz. 1839) du magistère infaillible du Pontife romain, constitue vraiment le point crucial qui semble avoir consommé nos divisions. N'était-ce pas créer un pouvoir absolu et arbitraire ; abdiquer toute activité spirituelle intérieure et concentrer dans la conscience d'un seul toute la vie religieuse ?

Or l'acte pontifical du 1er novembre 1951 est, après bientôt un siècle, le tout premier exercice de ce pouvoir infaillible reconnu au successeur de Pierre. Il en est le vivant commentaire et, à notre avis, une mise au point précise.

a) L'acte du 1er novembre est, notons-le, un acte *propre* du chef de l'Église ; celui-ci agit ici en tant qu'organe infaillible de l'Église universelle, dans l'exercice de sa charge de docteur de tous les chrétiens. Tandis que dans un acte *conciliaire* tous les évêques interviennent comme juges et docteurs de la foi, ici au contraire le Pontife romain, en temps que docteur suprême de tous les chrétiens, jouit de *cette même* infaillibilité *ex sese non ex consensu Ecclesiae* : par son acte propre et personnel, sans le consentement postérieur de l'Église.

b) En affirmant que comme chef de l'Église universelle, le pape dans cette définition jouit de l'infaillibilité à un titre exclusivement personnel, il ne se sépare pas pour autant de la foi de son Église. On peut affirmer que Rome n'a pris aucune initiative dans cette décision. Ce sont les Églises particulières qui ont fait violence à l'autorité suprême par des suppliques de plus en plus nombreuses. Et avant de se décider, le Saint-Père a voulu en plus par une enquête universelle, s'assurer que telle était la foi unanime des pasteurs et des fidèles. On voit donc combien étaient vaines les craintes d'une autorité absolue et arbitraire, monopolisant la vie profonde de l'Église.

c) Bien plus on constate ici le souci du souverain pontife de ne pas devancer la croyance des fidèles ; mais bien plutôt de rester en deçà.

La définition proprement dite est aussi laconique que possible : Notre-Dame a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste. Rien de plus que la croyance universelle et séculaire. Toutes les autres questions positives et les opinions des théologiens continueront à être librement discutées.

Telle est la vraie portée et le vivant commentaire de cette définition vaticane si redoutée. Au cours d'un siècle, le Pasteur suprême de l'Église n'a exercé qu'une fois la plénitude de son magistère infaillible ; et nous venons de voir avec quelle réserve et quelle discrétion. Les faits démentent donc les appréhensions qu'exprimait au nom de l'Église anglicane Bishop Gore : « L'Église romaine est une Église d'autorité, et d'une autorité concentrée aujourd'hui dans la conscience d'un seul qui est le pape. Cela signifie que l'Église romaine est toute l'Église, et l'infaillible Église. Nous rejetons sans réserve cette prétention ». Les faits du 1er novembre 1951, donnent un démenti formel à ces précisions.

4. Opportunité de la définition et Arguments invoqués.

Nous n'entrerons pas dans l'examen détaillé de ces questions auxquelles l'auteur s'arrête assez longuement. Bornons-nous à trois remarques.

a) La question d'opportunité et la valeur démonstrative des arguments invoqués n'appartiennent pas à l'objet propre de la définition dogmatique. On peut donc sans aucune faute théologique contre la foi, continuer á penser que l'acte pontifical est inopportun et que telle preuve est inefficace. La profession sans réserve de la vérité définie est compatible avec cette disposition.

b) Mais dans l'ordre moral, les catholiques par une telle attitude commettraient une faute contre la prudence, le respect, la soumission, bref contre plusieurs vertus morales. Et si même ils avaient l'évidence de ces déficiences, ils sont au moins tenus à un silence respectueux. Quant aux chrétiens séparés de Rome, ils n'ont pas assurément ces obligations d'ordre supérieur qui sont les nôtres ; mais la prudence humaine et le respect des personnes constituées en dignité leur inspireront une plus grande réserve.

c) Enfin nous comprenons certaines réserves de l'auteur. D'après lui les textes attribués à saint Antoine de Padoue, à saint François de Sales, à saint Alphonse n'ont pas une valeur apodictique ; pas plus que certaines raisons de convenance et certaines conclusions

théologiques non nécessaires. Avec lui nous regrettons la disparition de l'ancienne messe *Gaudeamus* et nous partageons ses critiques au sujet de la nouvelle messe *Signum magnum*. Ajoutons que nous regrettons surtout que cette magnifique oraison du sacramentaire grégorien, lequel fut envoyé vers 780 par le pape Adrien I à Charlemagne, oraison qui fut récitée pendant des siècles à Rome, n'ait pas trouvé place dans la nouvelle liturgie : « Vénérable est pour nous, Seigneur, la fête de ce jour (15 août) en laquelle la sainte Mère de Dieu subit la mort temporelle ; mais cependant ne fut pas humiliée par les liens de la mort, elle qui engendra de sa chair son Fils, notre Seigneur.» Le saint Père cite ce texte si expressif dans sa Bulle et en souligne la haute signification. Son insertion dans la Messe nouvelle eût fourni un argument pour la mort temporelle de Notre-Dame. Le souverain Pontife n'a voulu d'aucune façon devancer la croyance des fidèles.

5. La Définition : Point de départ.

A la suite de la définition de l'Assomption, les confessions séparées semblent redouter un développement de plus en plus accentué de la mariologie en théologie et dans la piété chrétienne. Elles s'inquiètent surtout du discours du cardinal Pizzardo, au Congrès de mariologie tenu à Rome du 23 au 28 oct. 1950, la veille de la Définition, qui saluait dans la proclamation pontificale « un point d'arrivée, mais surtout un point de départ pour de nouvelles conquêtes ». (Doc. Cath. 19 nov. 1950, col. 1504).

Faisons à ce sujet deux remarques :

a) Le Cardinal dans son discours s'est avancé très loin, bien au delà des données habituelles de la mariologie. Autant la définition pontificale est mesurée et précise, autant le prince de l'Église s'est abandonné à son éloquence et n'a pas craint de prophétiser, dans un avenir proche une ère mariale d'une richesse « moralement infinie » : la co-rédemption, la médiation, la royauté universelle seront mises sous peu en pleine lumière par l'Église. Le pasteur Thurian n'est pas le seul à s'inquiéter de ces perspectives. Mais il faut ramener ces affirmations à leurs justes proportions. Le cardinal n'exposait pas à ce moment une thèse dogmatique avec toute la rigueur d'un argument d'école. Parlant devant une assemblée mariale toute frémissante, à la veille de la définition impatiemment attendue, l'éminent orateur a vibré à l'unisson de son auditoire et a traduit ses aspirations dans une allocution fervente. Il ne faut pas y voir un exposé

dogmatique officiel de l'Église ; mais l'écho trop sonore d'une piété personnelle profonde envers Notre-Dame.

b) C'est surtout dans les enseignements des Conciles et les documents officiels que les Églises séparées trouveront la doctrine précise de l'Église. La question de Marie Médiatrice provoque en particulier une opposition irréductible. Pour les confessions séparées cette doctrine est formellement contraire au texte célèbre de saint Paul à Timothée (I[a] II /5) « Unus Mediator Dei et hominum, *homo* Christus Jesus ». Or le Concile de Trente (Héfelé-Leclercq, tome X, I[re] partie, p. 597) dans sa cinquième session (3-4 déc. 1563) a traité *ex professo* du culte des saints, si fortement attaqué par la Réforme ; et donné, dans un exposé dogmatique complet, la doctrine catholique sur le culte des saints, et sur son interprétation du texte de saint Paul. Voici la phrase principale de ce long exposé : »...3) Le Concile spécifie que cette médiation des saints ne s'oppose pas à celle de Jésus Christ ; car c'est *par* Jésus Christ Fils de Dieu notre Seigneur que les saints nous obtiennent de Dieu ses bienfaits » (ibidem, p. 597). Nous voilà en présence de l'exposé officiel de l'Église, dans ces assises solennelles de Trente, et sur une question brûlante et âprement discutée : Notre Dame est notre médiatrice toute puissante *(omnipotentia supplex) auprès de son Fils notre Seigneur* ; mais SEUL l'Homme-Dieu est Médiateur auprès du Père. Tous les textes de l'Écriture et toutes les prières de l'Église affirment cette unique médiation, vérité fondamentale de toute la rédemption et de tout le sacerdoce de Jésus Christ et les Églises protestantes ont raison de maintenir cet exclusivisme. Mais le Concile de Trente nous donne l'authentique doctrine et le vrai sens de l'enseignement de saint Paul. Nous allons au Père par Jésus Christ ; il est la seule Voie, la seule Vérité, la seule Vie. Mais pour aller *au Christ*, nous avons surtout sa Mère et notre Mère ; elle a sur son Fils toute la puissance d'une Mère.

On peut regretter que, pour signifier des réalités si différentes, on utilise une terminologie identique : ces mots co-rédemptrice, médiatrice donnent facilement le change ; et surtout à la longue, peuvent fausser la foi des simples. Le pasteur Thurian souhaite que dans l'Église réformée on élabore une mariologie pleinement scripturaire et traditionnelle. La doctrine de Trente que nous venons d'évoquer et tant d'autres vérités puisées aux sources *authentiques* suggèrent bien des rapprochements fraternels.

6. Nestorianisme et monophysisme.

La question théologique soulevée par le pasteur Thurian, au sujet de l'influence néfaste de ces hérésies sur la vie religieuse catholique, appellerait une étude distincte que nous aborderons un jour, mais qui dépasserait les cadres de ce rapide exposé. Contentons-nous de deux remarques.

a) La doctrine christologique de l'Église occidentale est tout entière basée sur la célèbre Lettre dogmatique du pape Léon le Grand († 460) à Flavien de Constantinople le 13 juin 449. (Voir texte complet et traduction : H. L. tome 2, Ie partie, pp. 567-580). On sait que toute la controverse dogmatique relative à l'Incarnation, s'y trouve longuement exposée et la doctrine fixée telle qu'elle sera proclamée par le Concile de Chalcédoine. Or l'Église catholique a fait de ce document du pape Léon la base de toute sa doctrine sur le mystère de l'incarnation. Et la liturgie romaine, qui s'est fixée à cette époque, est profondément chalcédonienne, au point que souvent on lui reproche des tendances trop nestoriennes ; ce qui a fait dire plaisamment qu'entre deux maux elle avait choisi le moindre. Donc, au point de vue de la foi, l'Église catholique professe sans réserve l'enseignement de Chalcédoine.

b) Mais si son Credo est irréprochable, peut-on en dire autant de la piété des fidèles ; et les remarques de notre Confrère ne sont-elles pas justifiées ? Dans les temps modernes et plus spécialement aux XVIIIe et XIXe siècles les négations de l'impiété ont visé la divinité de Jésus-Christ. Les théologiens furent amenés à insister sur la controverse et l'apologétique ; et la démonstration de la divinité du Christ occupa bientôt la place prépondérante dans l'exposé de la doctrine catholique. L'incarnation, tous les mystères de la vie et de la mort du Christ étaient l'œuvre du vrai Dieu : Dieu né à Bethléem ; Dieu mort sur la croix ; Dieu dans l'Eucharistie ; l'Homme et la nature humaine du Christ disparaissait : un vrai monophysisme pratique. Le chanoine Masure a merveilleusement décrit cet état d'âme (Le Sacrifice du Chef, 6e édit., p. 133. Paris, Bauchesne). « Le monophysisme est la tentation ordinaire des personnes pieuses mais ignorantes. Le Christ qu'elles adorent et qu'elles prient, c'est, comme elles disent, le *bon Dieu*, et elles entendent par là Dieu faisant plus ou moins semblant d'être homme, pour se tenir à notre portée. Elles ne lui refusent pas un corps, comme faisaient les Docètes : cette hérésie trop grossière est décidément périmée... Dieu s'est incarné.

Mais l'idée d'incarnation ne représente pas à ces esprits distraits un substantif ; elle n'évoque à leurs yeux qu'un adjectif. Les dévotions mal surveillées par l'Église, finissent toujours par s'épanouir dans cette hérésie funeste et insaisissable... Tout le réalisme chrétien est évaporé. C'est une religion sans force ni originalité. Elle est malheureusement, à l'état diffus, très répandue dans nos milieux fidèles, et, microbe subtil, elle est assez difficile à diagnostiquer, à combattre et à exorciser ».

Les observations du Pasteur Thurian sur ce point étaient donc pertinentes. La conséquence la plus funeste de cet état d'esprit a été pour beaucoup l'oubli de l'*unus Mediator, Homo Christus Jesus*. Que de chrétiens qui ne donnent aucune place à la médiation du Christ, devenu souvent le terme du culte au même titre que le Père. Et n'est-ce pas l'oubli du Christ médiateur, qui a fait perdre de vue le vrai rôle de notre Dame auprès de son Fils ?

Puissent ces quelques lignes, inspirées par cette fraternité à la fois loyale et irénique dont le très cher pasteur Thurian nous a donné l'exemple, aider au rapprochement spirituel de nos âmes.

D. L. B.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

L. A. Zander. — Bog i Mir (Dieu et le monde). La doctrine du P. Serge Boulgakov. Paris, YMCA Press, 1948. 2 vol. in-8, 479 et 386 pp.

On saura gré à M. Zander d'avoir fait cette synthèse de l'œuvre du P. Boulgakov. Personne n'était mieux à même que lui de la réaliser : un tel travail suppose en effet une profonde intimité non seulement avec la pensée, mais encore avec la personne même du célèbre théologien russe. Avant sa mort, survenue en juillet 1944, le P. Serge a lui-même encore revu la plus grande partie de l'ouvrage. Celui-ci consiste dans un exposé objectif de sa doctrine, dont l'A. a à dessein éliminé toute analyse historique et tout commentaire : le disciple n'a cherché qu'à fidèlement traduire la pensée du maître. Quiconque s'intéresse au « système » boulgakovien, soit pour en entreprendre la critique, soit pour y déceler quelques éléments précieux d'une *théologia perennis* que, exprimés sous cette forme, l'on chercherait en vain ailleurs, ne peut ignorer un ouvrage aussi utile. Toute inspirée par la « présence devant l'autel » (p. 14), profondément pénétrée de liturgie et d'iconographie et marquée d'une intense nostalgie eschatologique, l'œuvre théologique du P. Boulgakov constitue, dans son genre, un ensemble unique. S'il est permis de la soumettre à un examen rigoureux et sévère, on aurait tort de la sous-estimer en raison de son apparence de prime abord quelque peu déconcertante. Tout comme l'œuvre de Karl Barth traduit, dans une forme aussi vivante que lapidaire, les accents dominants de la Réforme, celle-ci nous découvre les aspirations les plus caractéristiques de l'Orthodoxie de l'Orient. Tout comme Barth également, Boulgakov effraie un peu, et non sans raison, les siens, par ce que certains pourraient taxer d'excès de systématisation. Ce point de rencontre est sans doute dû à ce que l'un et l'autre ont subi l'influence de l'idéalisme allemand. Cette ressemblance — simplement formelle — entre les deux théologiens se limite à cela. Pour le reste, ils sont aussi diamétralement opposés l'un à l'autre que peuvent l'être le protestantisme et l'orthodoxie dans leurs manifestations extrêmes de transcendentalisme ou de théandrisme, bien que parfois, ici également, les extrêmes se touchent.

Les deux volumes de M. Z. comportent trois parties. La première d'entre elles, après avoir étudié le P. Boulgakov en tant que penseur et écrivain, donne une vue d'ensemble de ses multiples écrits. La seconde expose sa philosophie religieuse (sophiologie, ontologie, cosmologie, anthropologie, philosophie de la culture et de l'histoire, gnoséologie). Tout le second volume est consacré à la troisième partie qui traite de

la théologie du P. Serge (méthodologie, Sainte-Trinité, Verbe Incarné, les dons du Saint-Esprit, la Sainte Vierge, le Précurseur et les Anges, l'Église, l'Achèvement). Des appendices bibliographiques nous permettent de nous rendre compte une fois de plus de l'extraordinaire fécondité de ce génie théologique dont l'unique tort — majeur, sans doute, entraînant quelques graves conséquences — fut de croire que « le problème religieux est avant tout un problème individuel » (T. I, p. 36). On peut d'autre part attacher un grand prix au respect que ce théologien témoigne envers le caractère antinomique de la vérité pour autant que celle-ci nous soit accessible. Il regarde p. ex., la lutte autour du *Filioque* comme un pseudo-combat. De part et d'autre, il s'agit, selon lui, d'une stérile « logomachie scolastique ». Pour l'ancienne Église, cette question n'était pas un obstacle à l'union : elle révèle deux aspects d'une seule et même réalité (p. 84). La connaissance humaine est à base d'antinomies. Pour la vie, cela implique la tragédie. « Ce n'est que par la puissance de la grâce divine que s'opère l'ultime réconciliation et apaisement, comme par un acte de création nouvelle, par un acte d'amour... » (T. I, p. 37).

D. T. STROTMANN.

Pierre Bonnard : Jésus-Christ édifiant son Église ; — Philippe-H. Menoud : L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament ; — Regin Prenter : Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église. — (Cahiers de l'Actualité protestante, 21-24). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948-49 ; in-8, 46, 64 et 96 p.

L'objectif principal de la prédication apostolique réside-t-il dans l'« édification » de l'individu ou dans la construction d'une communauté ? M. Pierre BONNARD répond à cette question en expliquant que selon le Nouveau Testament le but de l'édification ecclésiastique ne consiste pas directement dans le salut ou le perfectionnement de la personne humaine, et que l'édification de l'Église n'est pas une fin en soi (p. 39). Pour saint Paul, c'est en prenant soin de l'Église qu'on se préoccupe le mieux des fidèles ; mais l'édification de l'Église a sa fin en dehors d'elle-même : le Royaume et son annonce. (Le mot « fin » nécessiterait sans doute ici quelques précisions). Au ch. III l'Auteur montre qu'une triple menace plane sur l'édification de l'Église : celle de l'individualisme religieux, moral et doctrinal. Et il conclut qu'il y a lieu de s'étonner qu'un édifice d'apparence si fragile ait survécu à toutes les catastrophes de l'histoire (p. 46).

Dans son beau travail, M. Ph.-H. MENOUD « s'efforce de comprendre et d'exposer l'essence et la réalité de l'Église et des ministères à la lumière du Nouveau Testament et en dehors, autant que cela est possible, de tout intérêt confessionnel ou autre, qui est étranger aux premiers chrétiens » (Avant-propos). Il est d'avis que le protestantisme ne peut plus différer l'examen de ces questions. Son livre comble certaines lacunes de l'intéressante étude de M. J. L. LEUBA sur l'*Institution et l'Événement*, bien qu'il

ait été écrit avant celle-ci. On y montre bien que « l'organisation de l'Église naissante révèle un équilibre parfait entre l'inspiration et la tradition » (p. 62) : « un Paul, converti par le Christ sur le chemin de Damas, est ordonné à la tradition ecclésiastique qu'il a reçue de ceux qui furent apôtres avant lui » (ib.). Cet examen attentif des divers services et ministères dont parle le N. T. est assurément encore un beau spécimen de théologie œcuménique.

L'étude de M. R. Prenter ne nous paraît pas avoir le même intérêt que les deux précédentes, bien que le sujet n'en soit pas moins important. Dès les premières pages, un lecteur catholique devra parfois prendre son courage à deux mains car il y trouvera traitées dans une terminologie fort équivoque certaines réalités « catholiques » qui méritaient pour le moins plus de précision. Les citations scripturaires sont abondantes, elles atteignent parfois la longueur d'une demi-page et plus, mais souvent on se demande ce qu'elles tendent à démontrer. On y trouve beaucoup d'affirmations enthousiastes, mais pas assez de netteté doctrinale (p. ex. à propos de la « vie sacramentelle », p. 45-46). Les notions ecclésiologiques sont flottantes. Or l'A. remarque lui-même qu'une « doctrine correcte sur le Saint-Esprit doit s'accompagner d'une doctrine correcte sur l'Église » (p. 49). Ces conférences, prononcées à l'institut œcuménique de Bossey, ont une certaine puissance de *Revival*. Elles se meuvent sur le plan de la *vie* de l'Église ; elles n'aideront pas beaucoup à en mieux discerner la structure, comme le font si heureusement les deux premières études.

D. T. S.

Études carmélitaines. Satan. Bruges, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-8, 666 p., 26 photos, 17 gravures.

E. Langton. — Essentials of Demonology. Londres, The Epworth Press, 1949 ; in-8, 234 p.

E. Reisner. — Der Dämon und sein Bild. Berlin, Suhrkamp Verlag, 1947 ; in-12, 300 p.

L'Enfer. (Coll. *Foi vivante*) Paris, Revue des Jeunes, 1950 ; in-12, 358 p.

C. Werner. — Le Problème du Mal. Lausanne, Payot, 1946, 2e éd. ; in-8, 126 p.

Pourquoi ne croit-on plus au démon et à l'enfer ? Question qui a fait naître ces dernier temps une littérature aussi disparate qu'abondante sur la démonologie ; les présentes études en sont un exemple. Les temps modernes avaient fait table nette de tout le fatras diabolique hérité de l'antiquité par le M. A., le reléguant au plus profond de la mythologie, et l'histoire, par ses recherches sur les religions anciennes, la psychologie et la psychiatrie semblait approuver une telle attitude. Mais le problème du Mal n'a cessé de préoccuper les penseurs ; Satan est réapparu ; souvent considéré, peut-être par crainte de manichéisme, uniquement à l'inté-

rieur de l'homme. Il fut utile à la foi chrétienne d'en affirmer à nouveau l'existence et d'en décrire l'action dans le monde, tout en tenant compte des résultats de l'histoire et de la psychologie.

La Somme sur *Satan*, présentée par les *Études carmélitaines* (existence, histoire, aspects, répression, thérapeutique, formes, déicide, bibliographie), reflète bien la situation actuelle de la démonologie. On ne s'étonnera donc pas de voir la partie historique et psychologique très développée au détriment peut-être de la partie théologique ; les *Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne* de A. Frank-Duquesne sont parfois théologiquement fort profondes, mais perdent de leur valeur, noyées dans un ensemble trop « en marge ».

Un souci strictement historique domine l'œuvre de E. Langton, continuation de *Good and Evil Spirits* (1942). Pour comprendre la démonologie de l'Écriture, il est nécessaire de connaître les conceptions sémites, perses, grecques, les apports de la littérature rabbinique et apocalyptique ; Jésus accepte la démonologie de son temps, « ce qui, conclut l'A., ne prouve pas que ces conceptions correspondent à la réalité. Nous restons libres de chercher une autre solution plus en accord avec notre anthropologie et notre expérience spirituelle ». Cela est vrai, ajoutons-nous, pour le domaine historique, mais pour la théologie du mystère de Satan les démonologies anciennes répandent peut-être plus de lumière que nos abstractions modernes.

Les méditations philosophiques de E. Reisner nous introduisent dans le monde, détrôné par l'histoire et la raison, de l'intuition, de la gnose et des symboles ; il faut y retourner pour saisir la réalité démoniaque qui, depuis le péché, nous poursuit partout jusqu'au plus profond du Moi et contre laquelle nous n'avons qu'un refuge, la Révélation.

Devant la négation de la pensée moderne (J. Guitton), une mise au point de la doctrine de l'*Enfer*, replaçant celle-ci dans l'ensemble des vérités chrétiennes, nous a valu les études suivantes : deux conceptions de l'enfer, l'une cosmique, l'autre biologique (M. Carrouges ; pour l'art, B. Dorival) ; la terre est le temps de la miséricorde de Dieu, l'au-delà le règne de sa justice absolue (C. Spicq) ; résumé de la doctrine des Pères (G. Bardy) ; enseignement du magistère et élaboration théologique (Ch. V. Héris). — Tel est l'ouvrage paru sur l'Enfer dans la collection « Foi vivante ».

L'étude de C. Werner est un exemple de l'impuissance de la pensée humaine devant le problème du Mal. L'A. rejette la solution chrétienne, parce que « la doctrine du péché originel contient la négation de la liberté humaine » (l'A. ne connaît que la doctrine protestante) et croit voir l'origine du mal en Dieu lui-même, « puissance obscure et violente » ; le démon n'est rien d'autre qu'un « élément de la nature divine que la création fait apparaître comme détaché dans le monde ». C'est du monisme néoplatonicien.

D. N. E.

Markus Barth. — Der Augenzeuge. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1946 ; in-8 ; XIV-368 p.

« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, du Verbe de Vie... nous vous l'annonçons ». Ce livre peut être regardé comme un grand commentaire de Jean I, 1-3, texte qui, du reste, y figure en exergue. L'A. projetait originairement de traiter ce sujet dans un ensemble ecclésiologique plus complet afin de mettre en discussion l'idée catholique et anglicane de la succession et de la tradition. Il espérait pouvoir mettre en relief le caractère propre et la non-transmissibilité (*Einmaligkeit*) de l'apostolat néo-testamentaire. La limitation qu'il s'est imposée (où qui s'est imposée à lui, chemin faisant, car il ne s'explique pas à ce sujet) est entièrement à l'avantage de l'étude telle qu'elle nous est aujourd'hui présentée. Les Douze y apparaissent dans leur contexte très spécial de témoins du Christ historique, occupant comme tels une place et une fonction uniques et incommunicables. La théologie catholique ne l'ignore nullement : tout en attribuant aux évêques un pouvoir *apostolique*, elle ne les met pas sur le même pied que les apôtres. L'intérêt de ce travail réside en ce qu'il nous montre bien ce caractère unique du collège apostolique, constitué déjà effectivement en Église à la dernière Cène, quand, unis à leur Maître, ils furent assumés, par l'acte du manger et du boire, dans ce que saint Paul appelle le Corps du Christ. Cfr p. 268 et la note 356, avec une critique sur E. PETERSON, qui, en rattachant l'origine de l'Église au récit de Pentecôte, en conclut que Jésus n'a pas immédiatement fondé l'Église : « Jésus a prêché aux juifs le Royaume, non pas aux païens l'Église » (*Die Kirche*, 1929, p. 9). L'opposition entre les deux auteurs n'est peut-être pas irréductible. Le Royaume et l'Église, tout en devant être distingués, sont des réalités pour ainsi dire superposées. L'Eucharistie est essentiellement le Repas du Royaume, dont l'« Église des païens » mange les miettes (les sacrements), pendant que se déroule l'économie rédemptrice des derniers temps. L'Église fut fondée ainsi en tant que communauté du Royaume (cfr Luc, 22, 16), mais cela ne se fit qu'en intime association au mystère rédempteur de la Croix, proclamé et universellement présent à l'« attouchement » de tous par le don du Saint-Esprit. La Pentecôte donne à la première fondation une dimension historique en fonction du salut des nations. L'emploi du mot Église peut donc prêter à équivoque. Il est vrai que la conception de Peterson en rétrécit plutôt le contenu. — La plus grande partie du livre (pp. 36-272) traite de l'*Ouïr, le voir et le toucher des Apôtres*. Ce sont des pages pleines de finesse exégétique. En quelques notes, la question de la succession apostolique est abordée mais là ne gît vraiment pas l'intérêt de l'ouvrage.

D. T. S.

Alfred de Quervain. — Die Heiligung. — Kirche, Volk, Staat. Das Gebet. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 3 vol. in-8, 482, 404 et 154 p. ; 1946, 1945 et 1948.

Ces volumes qui traitent de la loi de Dieu, question qui fut fondamentale dans les Confessions des Réformés mais qui est assez négligée dans les manuels modernes, présentent ainsi leur but dans la préface : « Une aide à tous ceux qui, réfléchissant sur les questions d'éthique, ou, plus exactement, sur la volonté de Dieu, veulent retourner à la *discipline* chrétienne et sortir de l'état d'indiscipline où se trouvent notre pensée et notre parole ». Le premier volume se compose de quatre parties : 1) *De la sanctification en Jésus-Christ* ; 2) *La vie du chrétien sous le signe de la Croix et de la Résurrection* ; 3) *La doctrine de la loi de Dieu* ; 4) *Les commandements*. « Notre agir (chrétien) n'est rien d'autre que la louange de la foi et d'obéissance du Christ » (p. 12). La loi dont parle l'Écriture est un témoignage de l'Évangile de Jésus-Christ ; elle renvoie à Lui. La sanctification ne peut pas être égocentrique ; elle est propre aux membres de la communauté chrétienne en tant que celle-ci est réunie autour du Christ-Vainqueur, Roi et Prêtre, et vit dans l'action de grâces. Le triple « usus » de la Loi, tel que les Réformateurs l'ont distingué, en face du danger d'une émancipation en pure « loi naturelle », est encore une fois exposé ici avec précision. Cette distinction mérite certainement de la part de nos manuels catholiques une plus grande attention que celle qu'elle a eue jusqu'à présent. On éviterait alors plus facilement de devoir entendre de la part des protestants des jugements comme celui-ci : « Le Christ n'est pas un second Moïse, qui présente un second décalogue, amélioré, une loi plus parfaite, *comme l'enseigne l'Église romaine* (T. I, p. 54). En effet « la lutte morale ne se fait pas à côté de la foi. Cette lutte ne peut être qu'à l'intérieur même de la foi en l'obéissance victorieuse du Christ » (p. 99). On dirait, certes, que dans nombre de nos livres de morale cela est oublié ou « laissé de côté ». Mais les dix Commandements ne constituent pas un appendice de la « loi naturelle » ajouté à l'Évangile. L'Évangile est plutôt l'entrée du premier commandement dans tous les autres et de tous les autres dans le premier. « Le chrétien tombe dans l'idolâtrie dès qu'il sépare les biens et les dons du don unique qu'est le Christ » (p. 330). L'A. estime que le protestantisme s'est vite laissé séduire de nouveau par une spéculation rationnelle et qu'il a besoin de se reprendre. La théologie des *Ordnungen* (un « thomisme » protestant) affaiblit, selon lui, la confiance de l'homme en la grâce, en lui donnant un point d'appui dans la bonté et l'ordre des choses naturelles (p. 324). Une doctrine chrétienne de la sanctification ne peut pas viser à rendre superflu l'usage du décalogue, mais à dégager celui-ci de son isolement dans lequel le réduit une prédication apologétique et moralisante. Nous regrettons que dans ces considérations, la doctrine catholique soit continuellement simplifiée pour les besoins de l'argumentation. Par exemple « Rome » ne dési-

rerait la paix que pour la paix, et non pour l'Évangile, pour le Christ (p. 198-199). D'ailleurs une vraie théologie de l'*usus politicus* de la loi fait encore défaut dans le protestantisme, mais aujourd'hui se pose à lui aussi la question de la « loi naturelle » d'une façon inéluctable. L'attitude des Églises de la Réforme vis-à-vis de l'État, est, comme M. de QUERVAIN le constate lui-même (T. II, sur l'*Église, le Peuple et l'État*, cfr p. 148 ss.), tout particulièrement incertaine et hésitante. C'est le devoir des fidèles et des théologiens d'aujourd'hui, dit-il, de tout faire pour que les malentendus disparaissent. « Ils doivent de nouveau dire à l'homme d'État que l'Église de la Réforme n'est pas un amalgame de différents mouvements religieux et donc incapable de prendre des décisions dans la foi » (T. II, p. 151). A l'Église incombe une grande part de responsabilité quand l'État ne sait pas ce qu'elle est (p. 153). La question se pose ici : Où peuvent-ils se rencontrer ? Quel est leur langage commun ? Il nous semble que la Réforme, avec son accent presqu'exclusif sur l'*usus elenchticus* et le *tertius usus* de la loi, a dissous des liens qui providentiellement doivent rester unis. D'ailleurs tout l'intérêt du tome II est en ce que M. de QUERVAIN semble bien entrevoir le fond du problème. Si la compréhension de la position de l'Église romaine lui reste fermée, c'est qu'avant tout des éclaircissements en *ecclésiologie* s'imposent ici, comme cela apparaît p. ex. à la p. 194-195.

Nous ignorons si la deuxième partie du second volume a déjà paru. Elle doit traiter de la famille, de l'économie et de la culture comme problème théologique. Comme complément au volume sur la *Sanctification* l'A. a fait paraître encore une étude sur la *Prière*, la pièce principale et majeure de l'action de grâces, selon le catéchisme d'Heidelberg. On y trouve dans une première partie un substantiel exposé des principaux aspects de la prière, tandis que la seconde fait le commentaire du Notre-Père. Avec les commentaires récents sur le même sujet du prof. BARTH et du pasteur BOEGNER, celui-ci constitue une trilogie qui, à elle seule, nous révèle les intentions les plus caractéristiques de la Réforme.

D. T. STROTMANN.

Th. Steinbüchel. — Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Tome I/1 et I/2. Düsseldorf, Patmos Verlag, 3e éd. 1947 ; in-8, 410 + 324 p.

A. Lanza. — Theologia moralis. I. Theologia moralis fundamentalis. Turin, Marietti, 1949 ; in-8, 570 p.

En présentant la 3e éd. de l'ouvrage de St. à nos lecteurs il nous plaît de rendre hommage au *Handbuch der katholischen Sittenlehre* de Fr. Tillmann dont St. a donné le fondement philosophique. J. Leclercq (*L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1950) a dénoncé la crise que traverse le traité de morale qui souvent pour les non-catholiques, est un critère pour juger notre Église. Le mérite de l'école de Tillmann et de St.

est d'avoir considéré la morale chrétienne non uniquement comme science de la loi, mais comme imitation du Christ. St. dégage les éléments que possède l'être humain en vue de son développement moral ; chaque homme, tout en étant représentant de sa nature durable, n'existe que dans sa contingence historique et concrète ; ce qui amène l'A. à étudier les présupposés anthropologiques de la morale. Sa philosophie est basée sur la métaphysique des valeurs dont il rejette l'autonomie voulue par N. Hartmann et les fonde en Dieu, prototype des valeurs.

Le manuel de Mgr Lanza, archevêque de Reggio et ancien professeur au collège pontifical du Latran, ne veut rien apporter de neuf, si ce n'est de la clarté dans l'exposé et un souci scientifique constant. D. N. E.

Pasteur Marc Boegner. — La Prière de l'Église Universelle. Paris, Berger-Levrault, 1951 ; in-12, 146 p. 240 frs fr.

Le Pasteur Boegner a consacré les prédications de son 21e carême dans l'Église réformée de Passy à l'étude de l'oraison dominicale. Ce sujet « s'est imposé à mon esprit alors que se développaient, à l'occasion de l'*Année Sainte*, des événements dont le retentissement sur le mouvement œcuménique a été considérable... Au milieu de ces préoccupations et de ces anxiétés, le *Notre Père* s'est révélé à moi comme un don merveilleux que le Christ ne cesse de faire à son Église. Il est un lieu de rencontre où, dans l'assurance bienheureuse d'être écoutés par le même Père, tous les disciples du Christ prononcent ensemble le *notre* et le *nous* qui scellent leur communion fraternelle en affirmant l'unité essentielle de l'Église » (Préface). Chemin faisant, le Pasteur Boegner fait également bénéficier ses auditeurs et lecteurs de l'étude que Karl Barth a récemment consacrée à l'Oraison dominicale. — Ces pages sont précieuses, et elles, du moins, ne sauront pas indisposer nos frères protestants envers l'Année Sainte qui en a été l'occasion. D. T. S.

Jean-Daniel Benoît. — Calvin, directeur d'âmes. Strasbourg, Oberlin, 1947, in-8, 279 p. 270 frs fr.

L'A. formule le regret que Mgr Cagnac, dans ses *Lettres spirituelles en France* (1929) n'ait dit mot de la littérature spirituelle protestante et en particulier des lettres de Calvin. Son livre tend à combler cette lacune et à montrer à l'appui de son ouvrage *Direction spirituelle et Protestantisme* paru en 1940, que « la direction spirituelle est si peu contraire à l'esprit du protestantisme originel que Calvin a été un grand directeur » (Avant-propos). En effet, sa correspondance, dont on trouve ici d'abondants extraits, en témoigne à suffisance. Elle permet de saisir la substance de cette direction où l'on voit étroitement associés le théologien et le pasteur. Elle aidera ainsi à mieux comprendre le calvinisme que l'on y retrouve tout entier, car « la direction est toujours le reflet d'une dogmatique » (p. 278), dit l'A. avec un bel optimisme. D. T. S.

R. D. Middleton. — Newman at Oxford. His religious Development. Oxford, Univ. Press, 1950 ; in-8, XII-284 p., 21 sh.

La vie et la pensée de Newman anglican est la moins connue et la moins étudiée par les biographes catholiques. L'auteur de cet ouvrage, anglican lui-même et ayant eu la bonne fortune de retrouver des notes et des lettres de Newman à cette époque, replace ces renseignements dans le cadre biographique et nous permet de suivre pas à pas l'éclosion et l'évolution de la pensée théologique du grand converti entre les années 1816 et 1845, à une période où il était encore inébranlablement fidèle à l'Église de son baptême.

D. T. B.

Hans von Eckardt. — Russisches Christentum. Munich, Piper, 1945 ; in-8, XII-328 p. (24 illustrations hors-texte).

Ce livre veut faire comprendre à des occidentaux du rite latin les impressions et les sentiments que ressent un russe quand il assiste dans ses églises byzantines aux solennités de sa Liturgie. Pour y arriver l'A. indique l'origine de cette piété dans l'Orient byzantin : sanctuaire, icones, liturgie, chants, monachisme, Mont-Athos, mystique hésychia, etc. Il décrit ensuite ce que signifient pour un fidèle russe les réalités comme l'Église, la foi, le jugement dernier, les défunts, les démons et l'aspect spécial qu'elles acquièrent dans sa mentalité. Enfin il montre les déviations modernes de cette piété par l'asservissement de l'Église à l'État, la multiplication des sectes et l'autorité hors de pair des Staretz.

D. T. B.

A Handbook of Slavic Studies. Edited by Leonid I. Strakhovsky. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949, in-8, XXII 753 pages, 12.50 dl.

C'est un recueil de vingt-huit études dues à dix-sept auteurs et qui traitent de l'histoire et de la littérature slaves. Le volume est clos par un fort détaillé et utile tableau synoptique de chronologie comparée composé par l'éditeur lui-même. Les questions de langue ne sont exposées que dans un seul chapitre, excellent d'ailleurs, de A. Senn (pp. 44-61). On conçoit qu'un ouvrage de pareille envergure ne peut être que le fruit d'une collaboration de plusieurs auteurs. Mais comme il arrive souvent dans les travaux collectifs, les différentes contributions ne sont pas toujours du même niveau. C'est ainsi, par exemple, que les chapitres sur les origines, les migrations et la culture primitive des Slaves (pp. 1-43), de même que celui sur la littérature russe des origines à 1880 (pp. 367-428), écrits tous par le regretté S. H. Cross, sont certainement plus attachants que les autres études du livre. Un autre défaut des ouvrages collectifs, l'absence d'équilibre entre les différentes parties, est moins sensible, encore qu'on ait l'impression que les Slaves du Sud sont délibérément sacrifiés au profit des Slaves de l'Ouest. — Dans son ensemble, ce manuel apporte des ren-

seignements abondants et contrôlés et peut servir de bonne et commode introduction aux études slaves.

B. UNBEGAUN.

W. J. Entwistle and W. A. Morison. — Russian and the Slavonic Languages. London, Faber and Faber Ltd., 1949, In-8, 407 pages, 3 cartes (The Great Languages). sh. 52.

Le but des auteurs a été de donner une description historique du russe en partant de l'indo-européen et en le faisant entrer dans l'ensemble des langues slaves. Aussi leur attention va-t-elle surtout à la période la plus ancienne des langues slaves, c'est-à-dire au slave commun, à l'intérieur duquel ils essaient d'établir une chronologie relative assez poussée : c'est là, dans leur ouvrage, la partie la plus neuve. Pour le reste, les deux auteurs se sont tenus généralement aux théories traditionnelles. Ces théories, ils les illustrent de très nombreux exemples dont on se plait à souligner l'absolue correction malgré l'étroite et redoutable proximité des langues citées. — Les erreurs sont peu nombreuses. Les unes proviennent de ce que certains phénomènes spécifiquement russes sont prolongés dans le slave commun (voir, par exemple, les pp. 106-108, traitant de l'aspect verbal) ; d'autres sont dues à des malentendus (comme le collectif *brat'je* au lieu de *brat'ja*, p. 271). C'est certainement dans les détails historiques que l'on trouve le plus de bévues. En voici un exemple : p. 272 l'archiprêtre Avvakum est caractérisé comme un « adversaire du décret de Pierre le Grand concernant la coupe de la barbe ». Or, l'activité d'Avvakum est bien antérieure à l'époque de Pierre le Grand ; aussi la question du port de la barbe n'y a-t-elle pu jouer aucun rôle. Mais on aurait mauvaise grâce à reprocher aux linguistes quelques inexactitudes historiques. — Malgré des points discutables et en dépit d'une certaine densité de l'exposé qui en rend la lecture laborieuse, le livre de MM. Entwistle et Morison demeure un ouvrage fort utile et dont on n'a pas d'équivalent dans aucune autre langue, y compris les langues slaves.

B. UNBEGAUN.

H. Homeyer. — Von der Sprache zu den Sprachen. Sprachphilosophie, Sprachlehre, die Sprachen Europas. — Olten, Walter A G, 1947 ; in-8, 461 p.

Ce volume, de présentation fort agréable, plaira sans doute à ceux qui partagent avec l'auteur le goût des problèmes quelque peu abstraits de la « Sprachphilosophie ». Ce goût est sans doute responsable à la fois du nombre plutôt réduit d'exemples et du manque de fermeté de la doctrine linguistique. Il est difficile, en effet, d'admettre la division des voyelles en voyelles proprement dites, en diphtongues et en « Umlaute » (p. 65), ou de voir dans des groupes purement graphiques, comme *ch*, *sch*, *sp*, etc., des « consonnes composées » (p. 66), ou d'apercevoir dans le système des trois

genres grammaticaux « l'état le plus ancien de langue que nous puissions atteindre » (p. 102), ou encore de n'accorder au catalan et au gallois que le rang de simples dialectes (p. 338). De pareilles défaillances entament considérablement la valeur de cet ouvrage d'honnête vulgarisation. B. U.

HISTOIRE

Georg Graf. — Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. I Die Übersetzungen ; II Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15 Jahrhunderts (Studi e Testi, 118,133) Città del Vaticano, Bibl. Vatic., 1944-1947 ; in-8, XXXVI-662 + XXXII-512 p.

Une fois terminé, l'ouvrage du Dr. Graf comprendra quatre volumes : le premier, après une longue introduction historique, contient la littérature de traduction jusqu'au 8e siècle. Le second est consacré aux œuvres originales jusqu'au milieu du XVe siècle et aux traductions postérieures au VIIIe. Le troisième poursuivra l'exposé jusqu'à nos jours et le quatrième sera formé de tables détaillées. — Dans la longue Introduction qui ouvre le t. I, l'A. trace les grandes lignes de l'histoire civile et religieuse, au cours de laquelle s'est épanouie la littérature chrétienne arabe. Curieuse destinée que celle de l'arabe, qui deviendra la langue de deux religions et qui devra une grande part de ses œuvres littéraires à des populations vaincues dont l'arabe n'était pas la langue ancestrale. En retour, l'Islam n'échappera pas complètement à l'influence de la dogmatique chrétienne, qui lui devint accessible par de nombreuses traductions arabes d'écrivains grecs, syriens, voire coptes. Ce n'est qu'après l'extension de l'Islam, entraînant celle de l'arabe, que cette langue s'enrichira d'une littérature chrétienne. Jusqu'au Xe siècle, semble-t-il, on ne peut pas parler de version biblique arabe faisant autorité. En ses débuts, la littérature chrétienne arabe, limitée à des traductions, se partage en deux domaines : le Sud, qui va jusqu'au Sinaï, dont le fameux monastère sera, avec celui de Saint-Sabbas, le grand centre littéraire. On s'y cantonne dans la traduction de la Bible, de la liturgie et d'œuvres homilétiques ou ascétiques et la langue en est plutôt populaire. A l'opposé, dans le Nord, Syrie et Iraq, domaine du nestorianisme, on s'intéresse de préférence à la théologie, à la philosophie et aux sciences et, en ces matières, les chrétiens se font les maîtres des Arabes. Après la grande faille, provoquée par les invasions mongoles, on assiste, grâce aux contacts avec l'Occident, parmi lesquels le concile de Florence tient une grande place, à une renaissance littéraire, dont la belle période se place aux 17e-18e siècles, et qui se continue de nos jours. La première période était surtout patristique et marquée par l'Orient ; la seconde est plutôt sous l'influence de la scolastique et de l'Occident. — Après cet exposé, l'A. donne la liste des traductions de la Bible, des Apocryphes et des Pères, en citant les références aux manuscrits. Dans le t. II,

qui sera une révélation pour beaucoup, car la littérature chrétienne y étale ses richesses, l'A. consacre près de 500 pages à une période qui va du 8e siècle au milieu du 15e. En tête de chaque chapitre, quelques pages d'introduction orientent le lecteur et tracent les lignes de force de cette littérature. Clarté et richesse, telles sont les caractéristiques de ces deux livres. Ce qui fait la valeur de cet ouvrage, c'est qu'il est une œuvre de première main, le Dr. Graf ayant eu accès aux principales bibliothèques d'Occident et d'Orient et ayant consacré plus de 40 ans à l'examen des mss. arabes. Il nous livre une moisson extrêmement abondante et les glaneurs qui viendront après lui seront moins heureux que Ruth. Si l'on pouvait dire de l'Histoire d'une littérature qu'elle est définitive, l'œuvre monumentale du Dr. Graf mériterait au premier chef cette épithète. Avec l'Histoire de la littérature syriaque de A. Baumstark et l'Histoire de l'ancienne Littérature chrétienne de Bardenhewer, elle forme une trilogie dont la science allemande doit être remerciée. D. B. M.

G. Smit. — Roma e l'Oriente cristiano. L'Azione dei Papi per l'Unità della Chiesa ; préf. de S. Em. le Card. Tisserant. Rome, Palombi, 1944 ; in-8, 244 p. (50 ill. h. t.). 600 lires.

Ce livre reproduit un petit ouvrage néerlandais du même auteur publié en 1941 par l'*Apostolaat der Hereniging* en Hollande. La traduction italienne est amplifiée de plusieurs chapitres et de nombreuses mises au point qui s'inspirent surtout du « Schisme byzantin » du P. Jugie. L'A., retraçant l'histoire des rapports entre Rome et l'Orient depuis la séparation, les efforts des Papes pour rétablir l'unité en dépit des obstacles venus des visées politiques des princes latins et du péril turc, signale aussi les divers monuments qui rappellent, à Rome, ce désir de pacification des Pontifes successifs, des conciles de Lyon et de Florence à la création de la Congrégation Orientale et à l'érection des divers séminaires orientaux de la ville éternelle. De nombreuses notes de caractère plus technique ont été rejetées en appendice ainsi qu'un index des riches illustrations qui ornent l'ouvrage. D. T. B.

I. A. Diepenhorst. — Kerk en Communisme in Rusland. Utrecht, Kemink, 1949 ; in-8, 479 p.

Hilario Gomez. — La Iglesia Rusa. Su historia y su dogmatica. Madrid, C.S.I.C., 1948 ; gr. in-8, 903 p., 27 pl.

— **Las Sectas Rusas.** Aberraciones religiosas de los Eslavos. Ib., 1949 ; gr. in-8, 415 p., 25 pl.

Konrad Onasch. — Geist und Geschichte der russischen Ostkirche. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1947 ; in-8, 95 p.

Paulin-Gérard Scolardi. — Krijanich. Messager de l'unité des chrétiens et père du panslavisme. Au service de Rome et de Moscou au XVIIe siècle. Paris, Picard, 1947 ; in-8, 261 p.

Le professeur Diepenhorst, spécialiste des études des rapports entre l'Église et l'État, a eu le courage d'écrire un livre assez étendu sur ce sujet pour autant qu'il concerne la Russie ancienne et nouvelle, bien qu'il ignore le russe. Il a voulu combler une lacune dans l'information protestante des Pays-Bas sur le communisme et répondre à la question : Quelle attitude doit prendre le protestant vis-à-vis du communisme maintenant qu'il peut se renseigner suffisamment et se faire éclairer par l'expérience soviétique et par l'attitude du régime bolchévique. Pour rester aussi objectif que possible, il a voulu esquisser, dans la première moitié du livre, toute l'histoire de la Russie du point de vue des rapports entre l'Église et l'État, et ensuite le développement du communisme depuis Hegel et Marx jusqu'au stalinisme tel qu'il veut se faire connaître à l'étranger en 1948. En face d'un message purement terrestre et matérialiste, l'A. a visé à « vivifier le témoignage chrétien », tout en prononçant un jugement personnel très pondéré et motivé sur l'attitude de la hiérarchie soviétique privée de toute liberté. Dans la première partie du livre il y a de nombreuses fautes d'orthographe dans les noms propres.

Le premier livre de M. Gomez est dédié « aux vaillants soldats de l'Espagne auprès de qui vinrent à l'existence ce livre-ci et d'autres », sans doute pendant le séjour de la *Legion azul* en URSS. Là, l'A. a pu observer la vie religieuse en Russie Blanche, dans les Pays baltes et dans les environs de Novdorod et de Leningrad (p. 449). Ce gros volume divisé en 3 parties, historique, dogmatique et canonique et composé surtout de larges et nombreux extraits de différents auteurs, souvent allemands (p. ex. Heiler, Algermissen) et parfois russes, constitue presque une encyclopédie qui pourrait servir pour le *dies orientalis* dans les séminaires de langue espagnole. La tendance générale est assez apologétique et certaines appréciations appellent quelque réserve, p. ex. : « Le Bolchévisme, malédiction lancée contre un peuple qui n'a pas eu, ou n'a pas pu réagir virilement contre une minorité hardie et effrontée (la judéo-maçonnerie), est, sans aucun doute, la dernière conséquence d'un byzantinisme porté à la frénésie » (p. 16) ; ou : « Le Raskol est une preuve magnifique de ce que la piété russe est entièrement infantile et superficielle » (p. 252). Heureusement plus loin, l'A. qui a eu l'occasion d'assister très souvent aux services religieux dans les Églises cathédrales et paroissiales orthodoxes, rend un témoignage émouvant de la profonde piété du clergé et des fidèles qui l'ont vraiment édifié et lui ont fait verser des larmes abondantes (p. 357 s.). Il reconnaît avoir pu constater, après avoir vécu assez de temps en Russie, que le clergé des cathédrales est instruit, pieux et bon et qu'il se maintient à la hauteur de sa mission sacrée (p. 416 s.), de n'avoir jamais vu en Europe tant d'onction, tant de recueillement et tant de crainte de Dieu comme ceux montrés par les russes dans le simple acte de faire le signe de la croix (p. 339) ; il croit d'après ce qu'il a vu et entendu en Russie proprement dite que la culture biblique du peuple slave dépasse de beaucoup celle qu'en Occident possèdent les couches sociales analogues, à cause de la grande

diffusion de la lecture biblique, fait relaté au siècle passé déjà par W. Dixon et Leroy-Beaulieu (p. 449 s.). Il est évident que dans un sujet aussi vaste que celui contenu dans ce livre, on ne saurait être au courant de toute la bibliographie des matières différentes traitées ; p. ex. la question de Photius « père du schisme » est encore exposée à l'ancienne façon. L'orthographe des noms et mots en langues étrangères aurait dû être revue par quelqu'un assez maître de celles-ci ; il aurait pu éviter ainsi la transcription allemande des noms et des mots russes et autres, p. ex. *Tschassoslow* (p. 444) ; *Läschtschewsky* (p. 462) ; *Löwen* (p. 465) et de très nombreuses erreurs. L'A. n'indique presque jamais la page des livres qu'il cite. On est un peu étonné de trouver plusieurs citations de l'*Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte* du P. Ammann (cf. *Irénikon*, 1951. p. 268) paru à Fribourg en B. en 1943 ou 1944 (Gomez p. 868 et 602) alors que le professeur de l'Institut pontifical oriental de Rome dit dans sa préface du 2 avril 1950 que les événements de la guerre et de l'après-guerre ont empêché la parution antérieure de son livre en allemand (p. X), et ensuite, de le voir mentionné dans le livre suivant sur les *Sectes russes* (p. 36) comme étant sous presse et cité de nouveau assez souvent, ainsi p. ex. Ammann p. 258-278 = Gomez p. 42-61 : Début du Raskol.

Ce deuxième livre de M. Gomez, dédié au ministre de l'Éducation nationale d'Espagne et composé de la même manière que le premier, nous donne une histoire fort détaillée des principales sectes russes depuis le XIe jusqu'au début du XXe siècle. « Les conditions natives de l'âme slave sont comme un terrain engraissé pour une évolution de cette espèce. Profondément religieux, penseurs et rêveurs, les russes sont, par cela même, enfantins, contemplatifs et extatiques. Telle qu'elle sort de cette déchirure psychologique, inoculée aux russes par le contact mongole, l'âme slave est subtilisante, anxieuse, inquiète, bruyamment chercheuse, et surtout avide de souffrir et de se torturer soi-même » (p. 8). L'A. se réfère surtout au livre classique de l'esthonien K. K. Grass, *Die russische Sekten*, exc. pour le *Raskol* où il suit le P. Ammann et Strahl. On connaît les noms des autres sectes et leurs aberrations maladives dans les faits et dans les doctrines : les chlysty, les skoptsy, les duchoborcy, les stundistes. Un dernier chapitre s'occupe de l'histoire des protestants en Russie, c'est-à-dire surtout des luthériens. On peut toutefois soulever des doutes sur la conclusion de l'A. qu'aujourd'hui le protestantisme russe peut être considéré comme définitivement mort. Les méthodes que les gouvernements employaient vers 1500 aux deux bouts de l'Europe ne différaient guère. L'archevêque Gennade de Novgorod insista alors pour que le pouvoir procédât contre les hérétiques de la même manière que l'Inquisition d'Espagne « où le roi prête toute espèce d'appui à son Église » (p. 31 s.). Il faudrait lire *rito* et *Bonifatiew* au lieu de *ritual* et *Ignatiew* (p. 59), et éviter d'employer les adjectifs russes comme des substantifs, fait à peu près constant dans ces deux livres ; autrement on pourrait écrire aussi en espagnol : *Monasterio de Madridski*, ou *de Madrileño* pour *Monasterio de Madrid*. L'A. publiera

un volume spécial sur « la dernière et la plus pernicieuse des sectes russes, le bolchévisme » (*La Iglesia* p. 889).

Nombreux sont les protestants qui aujourd'hui, en partie en réaction contre l'influence et les insuffisances de Harnack, le grand encyclopédiste de la théologie libérale, tâchent d'approfondir leur connaissance de l'Église russe. Phénomène œcuménique manifeste. Le petit livre de M. Onasch est inspiré par une idée du conte von Zinzendorf, le père du piétisme allemand qui consiste à se faire guider dans le travail théologique non par des motifs utilitaires, mais par la charité qui renonce à employer ses propres mesures et catégories pour pouvoir comprendre l'homme étranger. Pour employer les expressions du pasteur Friz, *Die Stimme der Ostkirche*, Stuttgart 1950 : après avoir été iconoclastes dans tous les domaines et attachés à la pensée abstraite, ils veulent, par l'Église orientale, réapprendre à voir le monde, le monde de l'esprit.

Dieu et la race slave, l'Église catholique et la Moscovie, voilà l'idéal taillé à double face du prêtre croate Krijanich, appelé en Russie Georges le Serbe. Prophète de deux idées-force : les Slaves autour de Moscou, et Rome et Moscou pacifiées dans l'Union religieuse, Krijanich fut connu au siècle passé presqu'exclusivement par les russes chez qui ses œuvres étaient restées en manuscrit. Vivant plus de 19 ans au milieu d'eux il a professé toujours un grand respect pour les croyances de ses frères de race inspiré par un amour sincère, légitime, qui rapproche, excuse et fait agir avec délicatesse quand bien même il faut relever des erreurs. Pour lui l'Église russe faisait partie intégrante de l'Église catholique et ce n'est que l'ignorance invincible et l'absence de relations officielles qui la tenaient en dehors de celle-ci. Pendant son exil à Tobolsk (1661-1676) où il fut la victime de l'idée-force « Moscou IIIe Rome », il composa une dizaine de travaux littéraires. Ses œuvres se trouvaient déjà dans la bibliothèque de Pierre le Grand ; mentionnons parmi elles son « Démenti à la supplique de Solovec » publié déjà en 1704, dans laquelle il défendit l'autorité et l'unité de l'Église officielle contre les vieux-croyants. Il devint aussi le premier grammairien russe, et mourut après avoir souffert des contrariétés de toute sorte pendant le siège de Vienne en septembre 1683. Remercions l'abbé Scolardi d'avoir fait connaître cette noble et sympathique figure d'après les meilleures sources et dans son cadre historique.

D. I. D.

George Vernadsky. — Ancient Russia. New Haven, Yale University Press, 1946 ; 3e éd., in-8, IX-425 p., 5 dl.

— **Kievan Russia.** Ibid. ; 1948, XII-412 p., 5 dl.

— **Geschiedenis van Rusland.** Amsterdam, De Bezige Bij, 1947 ; 2 vol. gr. in-8 280 et 294 p., cartes et ill., fl 7,50 par vol.

Valentin Gitermann. — Geschichte Russlands. Hambourg, Europäische Verlagsanstalt, 1949 ; gr. in-8, 516, 540 et 679 p., nombr. ill. et cartes.

B. H. Summer. — Survey of Russian History. Londres, Duckworth, 1947 ; 3e éd., in-8, 506 p., ill. et cartes, 18 /-.

P. Kovalevsky. — Manuel d'histoire russe. Étude critique des sources et exposé historique d'après les recherches les plus récentes. Paris, Payot, 1948 ; in-8, 349 p., 420 fr.

Otto Hoetsch. — Grundzüge der Geschichte Russlands. Stuttgart, Koehler, 1949 ; in-8, 223 p.

Hans Joachim Mette. — Russische Geschichte, vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts. Bonn, Athenäum-Verlag, 1949 ; petit in-8, 245 p.

Le cas de la Russie passionne à nouveau les historiens. Comme on le voit aux titres des ouvrages recensés ici, les savants de tous pays se préoccupent de l'histoire de ce peuple-sphynx, qui reste toujours et encore un problème. Les plus autorisés parmi ces écrivains semblent ne voir dans les événements de cette histoire qu'une répétition des mêmes phénomènes à diverses échéances, dont le bolbchévisme serait la dernière en date. Cette thèse est généralement rejetée par les russes émigrés, qui veulent au contraire considérer le bolchévisme comme une rupture avec le passé.

Le plan de la grande histoire de la Russie par M. Vernadsky comprend dix volumes, dont les six premiers iront jusqu'à la fin du XVIIIe siècle tandis que les quatre suivants seront préparés par M. Karpovich. Le 1er volume couvre la période qui, allant jusqu'à l'arrivée des Varègues, était ordinairement considérée comme la préhistoire de la Russie et laissée à l'exploration des archéologues. M. Vernadsky fait donc œuvre de pionnier, en faisant commencer l'histoire de la Russie, au IIe siècle de notre ère, avec les Antes et les tribus slaves. Vu leurs nombreuses migrations, la nature fragmentaire des sources et la jeunesse de l'archéologie russe, on ne s'attendra pas à une histoire adéquate, tant au point de vue géographique que chronologique. L'A. a fait cependant précéder ses développements d'un chapitre sur la préhistoire et sur la période cimmérienne et scythe. Suivent alors les époques des Sarmates, des Huns, des Khazars et du khaganat russe. L'arrière-plan de la Russie kiévienne (839-878) fait la transition au vol. II, qui nous mène jusqu'à l'invasion des Mongols. Ici on dispose déjà de sources écrites slaves, mais encore peu nombreuses et lacunaires ; d'où la nécessité des interprétations. L'A. insiste à bon droit sur la négligence et l'ignorance, dans l'historiographie, de l'histoire de Byzance et de l'Europe orientale. Pendant cette période, la Russie kiévienne a été le noyau de la future Russie eurasienne ; d'après les points de vue, elle est à la fois « Europe orientale » et « Eurasie occidentale » et frontière de l'empire byzantin. Il y règne un mélange d'autocratie, d'aristocratie et de démocratie ; l'A. donne une large place à l'histoire du développement social, économique, politique et administratif. Même dans ces domaines-ci, l'influence byzantine était plus forte que l'A. ne le fait entrevoir. P. ex., l'impôt appelé *dym* est tout simplement le *kapnos* byzantin (p. 190). Dans le royaume(990-

1139) et surtout dans la fédération très laxe (1139-1237) l'Église a joué un rôle unifiant considérable. En étudiant ce qui est dit de la civilisation en Russie à cette époque, on n'oubliera pas que l'A. écrit pour des *scholars* américains : c'est ainsi qu'on rencontre des sous-titres comme : *The Humanities* ; *Sciences and Technology*. On aurait pu hardiment rayer cette phrase : *Presumably theological seminaries were planned in each eparchy under the supervision of the respective bishops* (p. 277 s.). Il faut lire *Theopemptus* (p. 66, 79 et 404). Les deux volumes sont prouvus d'une grande bibliographie et d'excellents *Indices*. L'A. a tenu compte du fait qu'en URSS il y a des règles pour la terminologie historique.

L'histoire de la Russie en traduction néerlandaise fut écrite d'abord en 1929, puis remaniée pour la 2e partie qui va de 1917-1943 à cause de l'évolution à l'intérieur de l'URSS elle-même et d'une nouvelle évaluation de sa signification comme puissance mondiale telle qu'on pouvait la voir aux États-Unis à la fin de 1943. On peut supposer que bien des appréciations seraient modifiées aujourd'hui, p. ex. celle sur l'attitude des Soviets vis-à-vis de la religion (p. 200 ss.) . Ces deux volumes ont été écrits pour le grand public ; la traduction est claire. Il faudrait lire I, p. 159 s. *Doechobortsy* ; II, p. 232 *Weischsel*, nom employé aux Pays-Bas au lieu de *Wistoela*, la Vistule ; *Sowjetgebied* au lieu de *Pools gebied* (il s'agit de Katyn), et enfin supprimer la contradiction entre la p. 200 et la p. 203 : le métropolite Serge ne devint d'abord que remplaçant du *locumtenens* Pierre, après l'emprisonnement de celui-ci.

M. Gitermann nous montre dans ses trois volumes comment les paroles d'Alexis de Toqueville sur la révolution française : « Il n'y eut jamais d'événements plus grands, conduits de plus loin, mieux préparés et moins prévus » s'appliquent entièrement à l'avènement de l'URSS. Ceci exige une révision complète de l'image conventionelle que l'historiographie ancienne s'est formée du passé russe, telle surtout que Mazaryk l'a vue : « La Russie est aujourd'hui ce que l'Europe était hier ». Quoique ces trois tomes s'arrêtent à la révolution d'octobre-novembre 1917, tout l'ensemble, depuis le début, n'en forme que l'éclaircissement génétique. L'A. décrit tout le développement historique de la Russie vu sous l'angle social-économique, et fait partout ressortir les traits spécifiquement russes en sondant et en prospectant le terrain social où ont poussé les forces d'une révolution aussi radicale. Pour faire entrer le lecteur dans l'atmosphère spéciale de l'histoire russe, M. G. présente, à la fin de chaque volume, un très sugestif choix de textes et documents de toute espèce, depuis Hérodote jusqu'à Lénine, couvrant en tout plus de 400 pages. Parmi les traits caractéristiques qui reviennent à chaque instant, la xénophobie soupçonneuse officielle n'est pas le moins remarquable, l'ancien rideau de fer qui a toujours existé, est aujourd'hui devenu d'acier, tout simplement. Viennent ensuite le sacrifice continuel de la liberté individuelle et le mépris, dans certaines sphères, de la religion qui nous amènent aujourd'hui, après le

servage à peine aboli, au recrutement organisé de millions d'esclaves d'état et à l'athéisme doctrinaire imposé. L'époque bourgeoise n'a jamais existé, et a été tout simplement sautée, parce que la bourgeoisie apathique a failli à son heure. Remarquons que S. Serge de Radonež (†, 1392), le fondateur du monastère de la Trinité, n'a jamais été métropolite (I, p. 125 et 127). Le nouveau manuel du R. P. Ammann sur l'histoire ecclésiastique slave rendra aussi un grand service pour l'histoire profane russe (cf. *Irénikon*, 1951, p. 268). Le IIIe volume contient des bons *Namen- und Sachregister*.

Dans son *Précis d'histoire russe* écrit en 1943, M. Summer donne des esquisses sans ordre strictement chronologique sous les titres : « Le territoire, l'état, le pays, l'Église, les slaves, la mer, l'Occident » prenant presque toujours comme point de départ l'état des choses tel qu'il fut créé ou trouvé par la révolution soviétique ; — autant de conférences développées et accessibles au large public.

L'Histoire Russe de M. Kovalevsky est de fait un manuel pratique assez condensé, qui tient largement compte des relations culturelles du pays avec l'Occident et du parallélisme des événements en Europe occidentale et orientale. L'étude critique minutieuse des sources ne me semble guère possible dans un livre de 350 pages dont il faut en défalquer plusieurs consacrées à la bibliographie. Celle-ci est surtout étrangère, et destinée aux personnes ignorant le russe. L'A. conduit ses lecteurs des origines par l'empire de Kiev, la formation de nouveaux centres, la restauration de l'unité nationale, la grande puissance mondiale à la révolution, la dispersion et l'URSS. ; la dernière partie qui va jusqu'à 1945 est fort résumée.

M. Hoetsch, avec M. Stählin, un des meilleurs historiens allemands de l'Europe orientale et professeur à l'université de Berlin, venait d'achever, lors de sa mort en 1946, le manuscrit de ces *Traits fondamentaux* de l'histoire russe, édité et annoté par M. Stasiewski. Sa grande idée avait toujours été que la communauté politique russe est et était essentiellement européenne (nous venons de voir l'opposition de M. Gitermann, qui, toutefois, ne lui applique pas non plus l'étiquette de « hordes asiatiques ») ; malgré les événements décisifs de 1945, il déclara y rester fidèle et suit aussi, dans ce livre où il vise à une vue très objective et sympathique, le principe de la comparaison avec l'Europe occidentale.

L'exposé annalistique, incisif, très condensé et bourré de dates et de données très précises de M. Mette, s'ouvre avec la vision de Nietzsche sur le rôle des Russes dans l'histoire du XXe siècle, avec des extraits du manifeste du parti communiste de 1848 ; il se termine par le texte complet de la constitution du *Sovsoiuz* de 1936. La première moitié du livre est consacrée à la période de l'« *Überfremdung* » qui va jusqu'en 1917, la deuxième à la « dictature du prolétariat » jusqu'en 1948, où d'après l'A., le slavisme oriental a reçu enfin la possibilité de développer sa volonté

culturelle créatrice propre, possibilité qui serait et sera donnée également à tous les peuples et races faisant partie des Républiques Soviétiques réunies. Le mot « culture » est pris ici évidemment dans le sens et dans le cadre de la dialectique matérialiste. De cette culture, font aussi partie les camps correctionnels de travail, dont l'A. donne une liste telle qu'on les connaissait en 1944 et qui dépendent du *GULag*. Au même endroit, l'A. aurait encore dû mentionner le MGB, le ministère de la sûreté d'état.

En somme, les 8 ouvrages recensés ici cherchent à la fois à saisir les linéaments d'une histoire mystérieuse et à en situer la tragédie dans l'évolution de l'humanité. D. I. D.

Faulhaber-Festschrift : Episcopus. Ratisbonne, Gregorius-Verlag (Pustet), 1949 ; in-8 ; XII-363 p.

Quiconque s'intéresse aux problèmes unionistes et ecclésiaux accueille avec joie toute étude sur l'épiscopat. Le présent recueil, offert par le corps professoral de l'université de Munich au Cardinal Faulhaber à l'occasion de son 80e anniversaire, groupe une série de 16 études sous ce titre. Mosaïque de traits et de faits pris aux époques les plus différentes de l'histoire, mais qui ne sont pas sans donner, par cette diversité même, une image concrète et vivante de l'épiscopat. Relevons parmi les études historiques l'article de A. W. Ziegler sur « l'attitude des évêques durant l'invasion des peuplades slaves aux 6e et 7e siècles ». L'étude de G. Söhngen sur la notion de l'apôtre (Tradition et prédication apostolique) est d'un intérêt particulier. La prédication apostolique se place entre le kèrigma du Seigneur et la paradosis proprement dite ; elle est prédication *ex revelatione*, non *ex traditione* ; les apôtres sont les témoins de la résurrection du Jésus historique. Sans eux le Christ ne nous apparaîtrait que comme un fondateur de religion ; le Christ est pour nous le « Christ apostolique ». Le NT est le témoignage de la tradition primitive de l'Église mais il appartient à la plénitude originale de la prédication apostolique. L'Écriture est parole apostolique devenue objet, non seulement parole objective, mais *objectivée* et elle a besoin de la réviviscence par la parole orale de la tradition pour que l'Esprit *objectivé* devienne à nouveau Esprit vivant.

D. N. E.

Th. Steinbüchel. — F. M. Dostojewski. Dusseldorf, Schwann, 1947 ; in-12, 284 p.

Rares sont les écrivains et même les penseurs « étrangers » qui aient pénétré dans l'âme russe et plus particulièrement dans celle d'un poète comme Dostojewski. Nous avons ici cinq conférences d'un excellent spécialiste, qui expose d'une façon très fouillée et nuancée l'anthropologie du génial écrivain russe, mettant un accent prononcé sur le satanisme que Dostojewski, comme Nietzsche, ont caractérisé de près. Ce qui permet à

l'A. de donner à son ouvrage comme sous-titre : Dostojewski, l'homme et le chrétien. A.

G. Seaver. — Albert Schweitzer. Londres, Black, 1948 ; in-8, VIII-346 p., nombreuses illustrations, 18/–.

Ceux parmi les hommes qui ne comprennent pas ou qui s'étonneraient de ce que quelqu'un de bon sens puisse choisir délibérément et même préférer le manque de confort à la commodité bourgeoise, une existence précaire à la sécurité assurée, la lutte incessante à la paix commode, ceux-là ne comprendraient rien à la vie d'Albert Schweitzer. Fils de pasteur alsacien, devenu lui-même théologien et professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, puis docteur en médecine, en même temps que le meilleur connaisseur de Bach et organiste célèbre, Albert Schweitzer abandonna toutes les facilités européennes et partit en Afrique, pour s'enfoncer dans la brousse et y soigner les nègres... Curieuse destinée, en vérité, mais qui est couronnée de succès sur toutes les lignes où Schweitzer a exercé ses nombreux talents. Docteur *honoris causa* des Universités de Zurich, de Prague, d'Oxford, etc., Schweitzer montra ce que peut un homme qui suit obstinément son étoile et cela même dans beaucoup de domaines. La biographie que nous avons ici rend hommage à cet homme de bien. A.

A. von Schelting. — Russland und Europa, im Russischen Geschichtsdenken. Bern, Francke, 1948, in-8 ; 404 p., 22,50 f. s.

L'auteur étudie le développement de la Philosophie de l'Histoire chez les penseurs russes du XIXe s. ; ou plus exactement depuis les lettres philosophiques de Tchaadaev jusqu'aux années 1860. Il extrait des polémiques passionnées entre slavophiles et occidentaux, ce qui intéresse ce développement. Après 1860 les discussions deviennent plus sereines et se nuancent de considérations philosophico-religieuses chez Chomiakov, de considérations sociales et littéraires chez Herzen et Danilevski. L'ouvrage se termine par un chapitre sur le messianisme dans la conception historique des russes. D. T. B.

O. von Taube. — Im alten Estland. Kindheitserinnerungen. Stuttgart, Köhler, 1944 ; in-8, 287 p.

Jusqu'à la révolution russe, se sont conservées en Esthonie, dans les familles nobles des grands propriétaires terriens les mœurs féodales et patriarcales. Le souvenir de l'auteur en a gardé un tableau très vivant. Il décrit donc son enfance et sa jeunesse dans le cadre de ce milieu familial et simple de la vie à la campagne. D. T. B.

Alfred Bilmanis. — Baltic Essays. Washington, Latvian Legation, 1945 ; in-8, 267 p.

— **Latvia as an Independent State.** Ibid., 1947 ; in-8, 405 p. ill.

— **Latvian- Russian Relations.** Documents. Ibid., 1944 ; in-8, 255 p.

Dans le 1er ouvrage, l'A. donne un aperçu général sur les États baltes ; les notations historiques et démographiques sont du plus haut intérêt. Aucune question sur la Latvie qui n'ait sa réponse dans le 2e volume. Un chapitre y est consacré à l'Église ; la Latvie jouissait de la liberté religieuse ; aussi un grand nombre de vieux croyants s'y étaient réfugiés. Son martyre sous les nazis et sous les bolchéviques n'est pas assez connu ; on trouvera ici renseignements et documents. A ce propos, on pourra lire dans le 3e ouvrage les instructions de la NKVD pour effectuer les déportations, avec le paragraphe 5 : « Manière de séparer le chef de sa famille ». Il fait l'histoire diplomatique des relations entre la Latvie et la Russie de 1721 à 1944. Ces trois volumes rappellent l'existence de nations trop vite oubliées dans leur malheur. D. Th. Bt.

Harriet Borland. — Soviet Literary Theory and Practice during the First Five-Year Plan : 1928-32 ; New-York, King's Crown Press, 1950 ; in-12, XII-256 p.

Une des plus étonnantes initiatives soviétiques est certes la mobilisation en série des artistes en vue du progrès de l'URSS. Le « plan quinquennal » appliqué aux écrivains n'a pas manqué de trouver son narrateur. Quoi qu'il en soit, cette expérience a créé un genre héroïque nouveau, et la littérature soviétique subira désormais l'influence de cette organisation des Lettres. Ce point d'histoire littéraire méritait donc d'être fixé. L'A. du présent ouvrage nous fait pénétrer dans le mécanisme de cette organisation et dans les cercles de cette atmosphère originale qu'est le Parnasse soviétique. Mais que de dieux tombés depuis ! D. T. B.

Jiří Čarek. — Románská Praha. Prague, Universum ; 1947, in-8, 488 p. 76 pll., 420. cour. tch.

Cette recherche, ample et fouillée, vient s'inscrire dignement, avec la légère teinte de nationalisme qui s'impose, dans le mouvement de réhabilitation spirituelle de l'époque romane. Mais elle fournit surtout la monographie mise à jour et jusqu'ici manquante, des rares vestiges de monuments romans encore visibles dans cette Prague, avant tout, « mirage gothique et baroque ». — Sont étudiés par ordre d'importance : les fortifications, palais et églises du Hrad, du Vyšehrad et les environs de la ville. Cette dernière partie, avec l'exposé sur la construction civile, forment sans doute l'apport neuf et original du livre. Peut-on encore espérer qu'il ne soit que le prélude de l'ouvrage qui réunira dans le cadre général de l'art roman les découvertes récentes dans ce domaine, assez nombreuses surtout en Slovaquie. Ce serait une des meilleures formes de « propagande constructive ». C. D. R.

A. F. N. Lekkerkerker. — De Reformatie in de Crisis. Wageningen, H. Veenman en zonen, 1949 ; in-8 ; 281 p.

Depuis la guerre, la vie de l'Église réformée hollandaise est dans un état de fermentation réformatrice dans le triple domaine de la théologie, de la liturgie et du dialogue interconfessionnel. Sous ce rapport, le titre de ce livre est significatif, mais l'A. nous avertit qu'il ne faut pas y chercher l'expression d'une « psychose d'angoisse ». La crise provient de ce que l'heure est venue de passer au crible certaines valeurs traditionnelles inhérentes à la vie de l'Église de Hollande. Résisteront-elles dans leur essence à l'épreuve de cette période de transition et d'aspirations nouvelles ? Depuis que ce livre fut écrit, l'Église réformée hollandaise a été dotée d'une nouvelle discipline ecclésiastique qui lui confère une plus grande part de responsabilités dans le domaine des activités jusqu'alors plus ou moins privées. Dès lors, rien d'étonnant si l'on s'alarme decidelà dans les milieux conservateurs ; un groupe d'opposants est même allé jusqu'à intenter une action civile contre le Synode. A présent, c'est surtout le problème liturgique qui préoccupe les esprits. Quelle est la place de la prédication ? Quel est le rôle des sacrements ? Comment faut-il bâtir les lieux du culte, c.-à-d. quelle est la notion théologique qui doit en former la base ? Le volume contient une série d'études, de conférences et de sermons consacrés à ces questions. L'A. n'est certes pas un « progressiste » parmi ses frères. Son livre est érudit et franc, mais d'une position protestante très rigide. Pour en connaître d'emblée l'esprit on lira p. 46 (*infra*) des remarques sur la dangereuse séduction esthétique du culte romain. C'est aller un peu fort. Si l'on objectait le cas de David dansant devant l'arche, l'A. répondrait sans doute avec la même gravité, comme cet autre prédicateur (car il s'agit d'un sermon), que ce ne fut pas le plus beau de son histoire.

D. T. S.

Matthias Laros. — Schöpferischer Friede der Konfessionen. Die Una-Sancta Bewegung, ihr Ziel und ihre Arbeit. Recklinghausen, Paulus Verlag 1950 ; in-8, 219 p.

C'est en Allemagne, où a commencé au XVIe siècle la révolution dans et contre l'Église catholique et où les conséquences en ont été les plus désastreuses, qu'aujourd'hui le travail pour réparer cette malheureuse division est poussé le plus activement. On y avait devancé, du côté catholique, les désirs de la récente Instruction *Ecclesia catholica* du Saint Office. L'A., successeur du Dr. Metzger, fondateur du mouvement de l'*Una Sancta*, expose ici les raisons pour lesquelles cette réunion est nécessaire, mais pas encore possible aujourd'hui ; par contre, une paix créatrice entre les deux confessions s'impose même pour plusieurs motifs. Enfin il insiste sur les tâches actuelles : pénitence, prières, efforts intellectuels et pratiques, et répond aux objections éventuelles.

D. I. D.

LIVRES REÇUS

J. DUHR S. J., *The Glorious Assumption of the Mother of God.* Trad. du français par J. M. Fraunces S. J. Londres, Burns Oates, 1951 ; in-12, XII-154 p., 8/6. ✠ MABEL NORTON, *Eyewitness at Fatima.* Londres, Macmillan, 1950 ; in-8, 134 p., 7/6. ✠ D. ALCUIN DEUTSCH O. S. B., *Manual for Oblates of S. Benedict,* 3e éd. Collegeville, St John's Abbey Press, 1948, in-12, 342 p. ✠ José MADOZ, S. J., *Excerpta Vincentii Lirinensis,* segùn el Códice de Ripoll n. 151, con un estudio crítico introductorio ; *El simbole del Concilio XVI de Toledo,* su texto, sus fuentes, su valor teológico ; *Liciniano de Cartagena y sus cartas,* Edición crítica y estudio histórico. (Estudios Onienses, ser. I, vol. I, 3, 4). Oña, Colegio Maximo, 1940-1946 ; in-8, 156-126-156 p.

Mgr G. PIGUET, *Notre Père qui êtes aux cieux.* Méditations quotidiennes d'après les temps liturgiques. I : de l'Avent à la Pentecôte. Paris, Bonne Presse, 1950 ; in-12, 386 p. 500 fr. ✠ J. Ph. HEUZEY-GOYAU, *Dieu premier servi : Georges Goyau,* sa vie et son œuvre. Ibid., 1947 ; in-12, 492 p. ✠ ABBÉ G. REMY, *De la Création à l'ère atomique.* Autour de la Bible. Ibid., 1950 ; in-12, 214 p. 300 fr. fr. ✠ LOUIS CAPÉRAN, *Évangile selon S. Marc,* « Le Fils de Dieu ». Traduction avec notes, présentation nouvelle. Ibid., 1950 ; in-82, 130 p., 125 fr. ✠ Du même : *Évangile selon saint Jean,* « La Lumière et la Vie » Ibid., 1950 ; in-12, 170 p., 300 fr. fr. ✠ ANDRÉ COMBES, *Le Problème de l'Histoire d'une Ame et des œuvres complètes de sainte Thérèse de Lisieux.* Paris, Éd. Saint-Paul, 1950 ; in-12, 166 p. ✠ MADELEINE BRAUN et ROBERT CHAMBEIRION, *Tchécoslovaquie carrefour de l'Europe.* Paris, Éd. Sociales, 1950 ; in-12, 204 p., 220 fr. ✠ DOM GODEFROID BÉLORGEY, *L'Humilité bénédictine.* Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 318 p. ✠ *La Sainte Trinité et la Vie surnaturelle,* par UN CHARTREUX. Paris, Egloff, 1947 ; in-12, 88 p. ✠ R. P. SERTILLANGES, *La Philosophie des Lois* (Coll. « Essais »). Paris, Alsatia, 1946 ; in-12, 126 p. ✠ H. PINARD DE LA BOULLAYE S. J., *Saint Ignace de Loyola, Directeur d'âmes* (Coll. « Les Maîtres de la spiritualité chrétienne ».). Paris, Aubier, 1947 ; in-12, LXXX-362 p. ✠ LOUIS CAZAMIAN, *La Poésie romantique anglaise.* (Coll. Études d'aujourd'hui). Paris, Didier, in-8, 88 p. ✠ *Sigismond Krasinski, La Comédie non-divine* (Biblioth. internationale). Introd. et trad. de Cl. Backvis. Liège, Soledi, 48, 142 p., 27 fr. ✠ ALEXANDRE KASBÉGUI, *Elgoudja* (Même coll.). trad. du géorgien par M. Tougouchi. Ibid., 1948, in-12, 156 p., 42 fr. ✠ OULASSE SAMTCHOUK, *Où va la Rivière ?* (Même coll.). Trad. de l'Ukrainien. Ibid., 1948 ; in-12, 334 p., 66 fr.